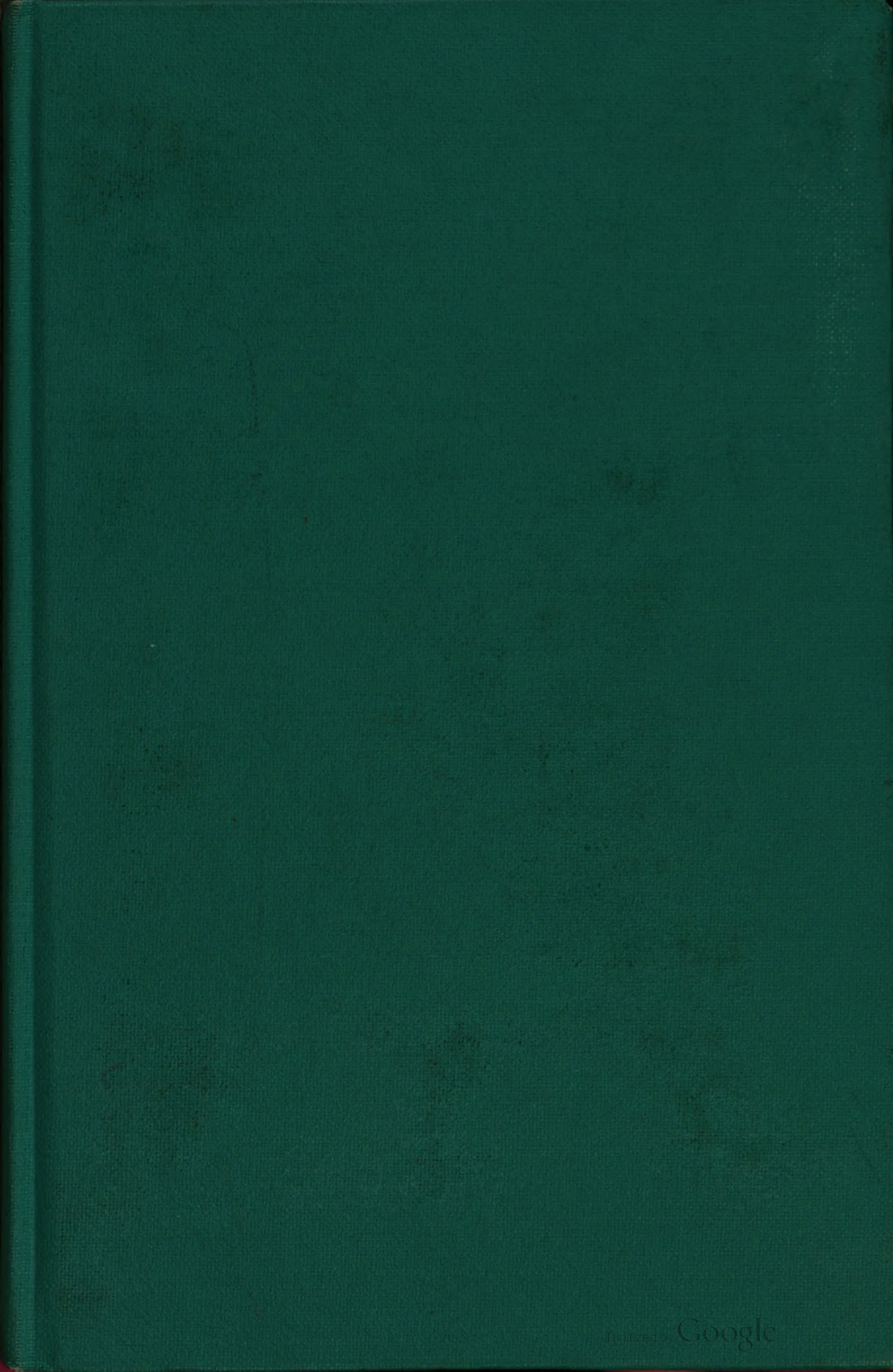



STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES


Digitized by Google

ОБЩЕСТВО РАСПРОСТРАНЕНИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ МЕЖДУ ЕВРЕЯМИ

ЕВРЕЙСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ СБОРНИК



Evreiskaia mysl'.

ОБЩЕСТВО РАСПРОСТРАНЕНИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ МЕЖДУ ЕВРЕЯМИ

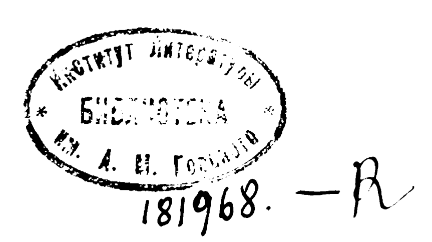
ЕВРЕЙСКАЯ МЫСЛЬ

X

НАУЧНО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ СБОРНИК



КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО
"СЕЯТЕЛЬ"
Е. В. ВЫСОЦКОГО
ЛЕНИНГРАД
1926



Ленинградский Гублит № 2708 Тираж 1100 экз. 22.

Гос. учебно-практ. школа-тип. им. тов. Алексеева. Ленинград. Красная, 1.

Памяти

Александра Исаевича Браудо

незабвенного

друга и товарища по общей работе

посвящает эту книгу

Комитет Общества для распространения просвещения между евреями.

А. И. БРАУДО.

Покойный Александр Исаевич Браудо был человек редкой доброты и редкого душевного благородства: это одно делает его человеком необыкновенным. Если просто честный человек, по словам Гамлета, должен быть назван „избранным из десяти тысяч“ (думаю, что эту пропорцию надо увеличить во много раз, в соответствии хотя бы с тем, как выросло население с эпохи Шекспира), то какие „мириады мириад“ нужны для того, чтобы из их среды могло выделиться такое исключительное явление, такой редкий феномен во всяком человеческом обществе, как человек истинно добрый и благородный? — Однако, не в этих душевных свойствах А. И., самих по себе, как они ни редки и как ни велико их нравственное достоинство, заключалось действительное своеобразие его личности, его настоящая оригинальность. Эта оригинальность заключалась скорее в особенном сочетании свойств, которое встречается еще реже, чем самые свойства в отдельности, которое выходило из всех общепринятых рамок и шаблонов, разбивало общепринятые подразделения людей на категории и типы. Из всех подобных подразделений особенно значительным представляется, на мой взгляд, деление людей на „шумных“ и „тихих“. „Шумные“ люди—кто не знает, что это такое? Человек, умеющий вызывать шум вокруг себя и о себе, производящий этот шум не одними делами и подвигами своими на пользу общую, но и самим собою, своею личностью. Этот тип, видный и слышный издалека, как город на горе, бросается всем в глаза; на всех путях и перепутьях, на всех поприщах и ярмарках общественности и тщеславия он встречается так неизменно и часто, что принимается за тип „общественный“ по преимуществу. Самый темперамент „общественности“ содержит в себе эту примесь шумливости; пусть она проявляется не в одном благородном честолюбии, но, как это бывает сплошь и рядом, в непомерно раздутом мелочном и назойливом тщеславии, — эта орга-

ническая примесь неизбежна и даже необходима с известной точки зрения, т.-е. целесообразна. Личное честолюбие и тщеславие являются своего рода эгоистической лигатурой, которая придает прочность чистому золоту альтруистических стремлений и склонностей, образующих чистую стихию чистой „общественности", и позволяет чеканить из этого золота ходкую монету. Покойный А. И. представлял собою редкое, удивительное явление, он был весь в „общественности", о нем нельзя сказать, что в нем билась общественная „жилка", — нет, все его сердце постоянно и неизменно билось общественным, „мирским интересом" и благом, „мирской" печалью; но это было поистине золотое сердце, в котором самый тщательный химический анализ не открыл бы и капли неблагородной свинцовой примеси. А. И. был насквозь общественный человек, но отнюдь не „шумный" человек, — наоборот, это был поразительно „тихий" человек, с тихим голосом, тихими движениями, скользивший среди людей почти незаметно и неслышно, как тень... Но и противоположный „шумному" тип „тихого" человека не подходил, по крайней мере далеко не полностью подходил к А. И., не покрывал собою целиком всех особенностей его душевного склада. Этот тип, как он сложился в общественном представлении, рисуется в образе человека созерцательного, пассивного, с ослабленным чувством личности, не только скромного, но и смиренного, уступчивого, уступающего без борьбы, неспособного на настойчивую и упорную борьбу... Не таков был А. И. — в нем поражала не только неустанная деятельность, бьющая через край активность, которая приводила его в соприкосновение с самыми разнообразными кругами и интересами, но не меньше выдвигалось в нем твердое, непреклонное чувство и сознание своего человеческого достоинства, чуждое при этом какой бы то было агрессивности, — в его лице не было ни малейшнй надменной черточки и складки, в которой выражалось бы сознание своего превосходства и желание навязать его другим. Он уважал человеческое достоинство в каждом человеке, на какой бы ступеньке общественной лестницы или умственной иерархии тот ни стоял; он уважал это достоинство в самом себе, и в вопросах „чести", в том высшем смысле, где честь сливается с человеческим достоинством, он был одинаково далек от всякого вызова, как и от всяких уступок, — он был спокойно и незыблемо тверд.

В этом своеобразном сочетании характерных черт, органически принадлежащих разным, даже противоположным типам и категориям, А. И. представлял собою явленяе не только исключительное, но почти пародоксальное. И когда он ушел от нас, и мы ощутили, что от нас оторвалось что то близкое и дорогое, оставив по себе чувство незаме-

нимой утраты, тогда только, после смерти, как это всегда бывает, мы задумались над внутренним, синтетическим, если можно так выразиться, строением этой своеобразной личности полного своеобразия которой мы не замечали при жизни. Самая простота и естественность всего облика А. И. говорила нам о том, что в нем не было никакого внутреннего разлада, никакой дисгармонии, что эти разные черты, точно оторванные от разных типов, ничуть не враждовали между собою, а объединялись в нем каким то высшим гармоническим началом. В чем же состоит это начало, где лежит самый глубокий и наиболее объединяющий корень личности А. И? Думается, что правильную разгадку этой личности дал Л. Я. Штернберг в прекрасной речи, произнесенной им на заупокойном собрании в память А. И. Он указал в своей речи, что А. И. был в нравственном отношении полным и целостным представителем гуманной культуры, той культуры, которая в настоящее время как будто всюду клонится к закату... в „тихом" А. И. сиял нам тихий вечерний свет этой культуры. И точно, великий Гете, великий поэт гуманной культуры, не видел ли он в доброте и благородстве — и назначение, и достоинство человека? „Будь, человек, благороден, будь добр, человек!". Это чувство человеческого назначения и человеческого достоинства было самым глубоким в А. И.; оно руководило им и действовало в нем с силою и непогрешимостью инстинкта. Меньше всего он был человеком диалектической складки, он сам почти никогда не спорил, не препирался, хотя всегда находился в гуще партийных столкновений и раздоров, — и никакие диалектические хитросплетения не могли его сбить с верного пути. Его компасом было это чувство человеческого назначения и достоинства. И в этом же источнике следует искать тайну его влияния на других, на людей самого разнообразного положения и характера. Его общественная работа, его служба „миру" нередко приводила его в соприкосновение с самыми, казалось бы, неподатливыми, твердокаменными породами людей, — и поразительно было видеть это постоянно повторявшееся чудо, как А. И. одним обаянием своей личности размягчал гранитные глыбы и из них добывал необходимую влагу для оплодотворения общественных замыслов и начинаний. „Будь только человек истинно добр и благороден, против него никто не устоит".

Д. Левин.

Александр Исаевич Браудо родился в 1864 г. По окончании университетского курса, по историко-филологическому факультету, в Дерпте (где он состоял деятельным участником местного еврейского академического кружка), он в 1889 г. поселился в Петербурге, поступив на службу в Публичную Библиотеку. Его служебная деятельность, вплоть до кончины, протекала в этом учреждении, где, последовательно занимая различные ответственные должности (заведующего иностранным юридическим отделением, библиотекаря отдела „Rossica" и др.), он после революции избран был на видный пост вице-директора. В 1924 г. Публичной Библиотекой отпразднован был 35-летний юбилей работы А. И. на ее пользу, и в чествовании его крупных заслуг, носившем незаурядно сердечный характер, приняли участие целый ряд научных и просветительных учреждений, библиотек, представителей науки, литературы и архивного дела.

С самого переезда своего в Петербург А. И. приобщился к работе еврейских общественных учреждений. В течение нескольких лет он состоял секретарем Комитета „Общества для распространения просвещения между евреями в России", был деятельным членом его Школьной и Исторической Комиссий, участвовал в „Восходе" и входил в состав Совещательного Бюро при Центральном Комитете ЕКО. Участие А. И. в общественной деятельности становилось более активным по мере того, как самая общественная жизнь России находила новые внешние формы и наполнялась более значительным внутренним содержанием.

Кишиневский погром 1903 г. всколыхнул всю передовую часть еврейства, глубоко взволновал русское общество. А. И., тесно связанный с лучшей частью русской интеллигенции и не отрывавшийся никогда от интересов еврейства, принимал участие в формировании общественного мнения, много содействовал надлежащей оценке событий в печати. Вплоть до революции 1905 г. А. И. совместно с еврейскими общественными деятелями будировал „еврейский вопрос" при разнообразных выступлениях общества против правительства.

Исключительная отзывчивость А. И. к чужому горю выдвигали его, всегда скромного и стоявшего в тени, за кулисами,—на первые роли, когда дело доходило до ликвидации какого либо общественного или личного, но имеющего общественного значения, бедствия.

Так было в период расцвета деятельности „Союза русского народа", когда были убиты депутаты Государственной Думы Герценштейн и Иолосс. А. И. принимал самое деятельное участие в выяснении обстоятельств этих убийств; благодаря ему удалось собрать богатый материал, проливавший свет на деятельность „черной сотни".

Еще ярче проявилась незаменимая роль А. И. во время дела Бейлиса. Интрига, которую задумали и проводили в жизнь, не останавливаясь ни перед какими средствами, „Союз русского народа“, Департамент полиции, прокуратура, — должна была встретить организованное противодействие со стороны еврейства. Нужно было разоблачить гнусную игру, возбудить общественное внимание к этому процессу, организовать защиту Бейлиса. А. И. был центральной фигурой в этой борьбе. Он же способствовал и проявлению того протеста против дела Бейлиса, какой имел место за границей.

Война 1914—1917 г.г. в числе своих последствий принесла небывалые бедствия и еврейству. Значительные массы еврейского населения оказались на территории боевых действий. Уже с августа 1914 г. еврейство пограничной полосы очутилось между молотом и наковальней: немецкие и австрийские войска естественно рассматривали евреев как враждебную им часть населения; антисемитски настроенное русское военное начальство и наиболее темные элементы армии стали обвинять евреев в сочувствии немцам. По мере того, как множились неудачи русского командования или обнаруживалось превосходство немецкой техники, выростала новая легенда о еврейском „шпионаже“.

Борьба против этого навета была необычайно трудна в условиях военной цензуры, непререкаемого авторитета военного командования и шовинистических настроений, заразивших широкие слои населения. В продолжении трех лет А. И. бы одним из активнейших и талантливейших защитников русского и польского еврейства против этого навета. Под его руководительством проводилось собирание разнообразнейших материалов, рисующих положение евреев в прифронтовой полосе, раздобывались копии всякого рода секретных и полусекретных распоряжений военной власти в отношении евреев. Несмотря на все трудности, материалы эти становились достоянием гласности, неоднократно являлись предметом выступлений членов Государственной Думы. А. И. принимал участие и в осведомлении общественного мнения Англии, Франции и нейтральных стран о политике русского правительства по отношению к евреям.

В то же время А. И. активно участвовал в работе Еврейского Комитета помощи жертвам войны и Общества Охранения Здоровья еврейского населения, перед которыми встала труднейшая задача по оказанию помощи десятками тысяч вольных и невольных беженцев из прифронтовой полосы, евреям заложникам из Польши, Литвы, Курляндии, Эстляндии и Галиции, брошенным в тюрьмы России и Сибири.

В этой борьбе А. И. был одним из немногих объединяющих центров, ибо как ни велико было общенациональное бедствие, оценка его

и реакция на происходившие события находились в полной зависимости от политического мировоззрения той или иной группы. Нужно было приложить не мало усилий, чтобы не дать возобладать этим частностям, сосредоточить общее внимание на том, что было действительно важно и различным группировкам, и всему еврейству в целом. Не случайно материалами канцелярии члена Гос. Думы Н. М. Фридмана, активным руководителем работ которой был А. И., пользовались все—от крайних левых до представителей умеренных направлений.

Февральская революция 1917 г. положила конец этому трагическому периоду истории русского еврейства. А. И. принял участие в разработке декрета о еврейском равноправии. Политическая борьба за равноправие формально окончилась. Но А. И. знал, что ушедший режим оставил после себя тяжелое наследство: культурную отсталость русского народа и антисемитизм. А. И. исполнен был стремления принять участие в ликвидации этого наследства. До октября 1917 г. А. И. живо интересовался работами Комиссии по расследованию действий сановников старого режима (под председательством Н. К. Муравьева) и энергично собирал материалы, характеризующие политику самодержавия по отношению к евреям.

После октябрьской революции А. И. свою работу сосредоточил на библиотечном деле, недолгое время в Одессе, а затем снова в Российской Публичной Библиотеке в Ленинграде. Здесь он, в 1923 г., вновь вошел в состав Комитета Общество Распространения Просвещения между евреями, принявшего к тому времени характер, по преимуществу, научно-библиотечной организации.

Общественно-политическая работа не заглушала в покойном его глубокого интереса к еврейским научным и литературным начинаниям. А. И. был ревностным участником группы, положившей начало изданию еврейских исторических сборников „Пережитое", содействовал основанию журнала „Еврейский Мир", как и еврейского издательства „Разум"; он был одним из инициаторов предпринятого „Миром" издания пятитомной „Истории евреев в России". По его же почину выпущены были ценные „Материалы по истории контр-революционного движения в России" (о погромах 1905 г.), подвергшиеся немедленной конфискации.

В последнее время А. И. намеревался написать свои воспоминания о некоторых наиболее ярких событиях русско-еврейской общественной жизни, осветив те ее стороны, которые мало знакомы широким кругам общества и были хорошо известны ему, как непосредственному участнику событий. К прискорбию, ему не дано было осуществить эту мысль.

Неожиданная кончина (8 ноября 1924 г. в Лондоне, куда А. И. Браудо командирован был Публичной Библиотекой) пресекла эту прекрасную жизнь, исполненную служения добру, человечности и свету.

Филистимляне, палестинские пеласги и расены или этруски.

(Из мира лошадей от Пиренеев до Малой Азии, до Руси) [1].

Если-бы не страх еще более удлинить заглавие, настоящую статью я озаглавил бы „Из мира лошадей, мулов и ослов от Пиренеев до Руси и Малой Азии“, а подзаголовок я уточнил бы придатком: „К вопросу о Ресе из семитических языков“. Вопрос о Ресе, гомеровском герое, восходящем к лошади, предмет специальной разработки одного молодого яфетидолога (А. Н. Генко).

Что касается включения в понятие о лошади и ослов с мулами, это тоже особенность яфетических языков. Яфетические языки лишь постепенно разбили единство термина для всех этих трех видов верхо-

[1]) Статья представляет специальную трактовку этнологического вопроса на основании данных яфетического языкознания. Желающий получить общее представление об яфетической теории и ее проблемах может обратиться к работам Н. Марра „Яфетиды“ (см. Восток 1922, стр. 82 сл.), „Яфетический Кавказ и третий этнический элемент в созидании средиземноморской культуры“ (1921, в серии Академии наук „Материалы по Яфетическому Языкознанию“; та же работа с новым предисловием по-немецки Der Japhetitische Kaukasus und das dritte ethnische Element im Bildungsprozess der mittelländischen Kultur в серии Japhetitische Studien zur Sprache und Kultur Eurasiens. W. Kohlhammer Verlag 1923; в той же серии, проф. Брауна „Die Urbevölkerung Europas und die Herkunft der Germanen“), еще Н. Марра «Об яфетической теории (Новый Восток, 1924, V); найдет кое-что общего читатель и в серии Яфетический сборник I. Петроград 1922 II. 1924. Специально по Кавказу общего характера Н. Марра „Кавказоведение и абхазский язык“ (журн. Мин. Народн. Просвещ., Нов. сер. LXII (1916 № 5), 19) „Кавказский Культурный мир и Армения“ (там же 1915 май); более специальны то же „Племенной состав населения Кавказа. Классификация народов Кавказа“ рабочий проспект) 1920, и „Кавказские племенные названия и местные параллели“ 1922, обе книжки в серии Акад. наук „Труды комиссии по изучению племенного состава населения России“, Петроград.



вого или вьючного животного в такт с диссоциациею единого сложного понятия или представления в троякое. К лошадям и ослам, а также мулам нас тянет их громадная роль в миросозерцании первобытного человечества, в частности яфетического мира. На западе большое внимание уделяется естественно-историческим данным в выяснении месторождения и распространения коней; эти данные, насколько они доступны исследователям, склоняют их к утверждению о происхождении лошадей в Испании из Африки, с этим связывается миграция определенных племен из Африки в Испанию и обосновывается на этом смысл родства языков, улавливаемого между до-историческими языками Африки и Иберийского полуострова. Все это, конечно, должно быть учтено лингвистом в палеоглоттических изысканиях, но для исследователя языка, создания общественности, более непосредственный интерес представляют филиации тех взаимоотношений различных племенных районов, которые вскрываются фактами доисторической культуры, как этнической, так более ранней—космической, общественными представлениями человечества, еще не „расплеменившегося", а впоследствии и племенных образований, в частности ролью в них лошадей, ослов и мулов. Пусть это сказка; если она отражается в отложениях древнейших слоев человеческой речи, то это именно та подлинная действительность, которая особенно важна палеоглоттике в эпоху лошади-солнца и лошади-луны, коня-зари или дня и коня-ночи, недатируемой никаким историческим показанием, поскольку в доисторические времена под тем же термином 'лошадь' представлялась всякая быстро-несущаяся тварь, от пернатых до лучей или света, который тогдашнему воображению рисовался также крылатым существом. Утверждаю, что абх. a-lаша 'свет' и загнанное ныне вплоть до вогулов alаша „лошадь" [1]), также яфетического происхождения, вовсе не плод случайного в основе созвучия, как не случайно, напр., у грузин созвучие raj-ı 'луч', 'свет' в составе др.-л. rıjw-raj-ı 'утренняя заря', 'рассвет' и народного raj-ı (← raш-ı) 'крылатый конь' в сказках, у сванов в виде ϑaj вообще 'лошадь' и т. п. Лошадиные уши короля Марка из Тристана и Изольды, и ослиные Мидаса также не пара случайно совпавших нереальных образов, как и не результат взаимного воздействия или порождение исторически прослеживаемого источника; корни явления уходят через этнографически проделанный путь в доисторические времена. Не случаен культ осла в катакомбах Рима, как и мула на Кавказе, нашедший свое отражение очень поздно там даже

[1]) О происхождении русского слова „лошадь" см. Н. Марр. La Seine, la Saône, Lutèce etc, прим. 18.



в церемониях распорядка грузинского двора с датой XIII-го века по р. х. или позднее. Так-же не вздорная побасенка или случайное совпадение, что Мухаммед на коне Бураке взлетает на небо и Христос на осле совершает свое торжественное шествие в 'храм', т. е. также на 'небо', так как храм палеонтологически, как это вскрылось яфетическими средствами, значит 'небо'. Естественно 'небо' подлинно первобытному человечеству представлялось иначе, чем нам; это касается и лошадей, но тем не менее, как бы их ни представляли, лошадь нас доводит до начальных эпох осознания мира, да и настоящие лошади на лицо в древнейших памятниках, как подсказывает мне И. И. Мещанинов, кавказских яфетидов, а на Пиренейском полуострове и при палеолите.

Вереница зверей на одном из древнейших памятников материальной культуры Кавказа — не наездническая кампания без седоков [1]), а сонм богов или богинь в торжественном шествии. Одиноко стоящая лошадь перед жертвенником [2]), также на одном исключительной важности кавказском памятнике, казалось бы, обреченная на заклание жертва, но вот проф. И. А. Орбели признал в нем божество, которому символически поставлен жертвенник, и оказывается возможность определить даже племя, которому эта лошадь-богиня принадлежит или этот конь-бог является тотемом, — это, очевидно, уже в этнические эпохи.

Когда на лошадях появятся всадники, то это будут не наездники или воины, а выделившиеся по диссоциации идеи антроморфизованные божества. И это позднее. Лошади или крылатые существа-звери от подлинной первобытности. Загоняемые языковыми материалами в столь архаичную эпоху, мы чувствуем себя совершенно свободными не только от позднейших исторических показаний, нам впрямь и по существу абсолютно ничего не говорящих, но и от лингвистики, построенной на изучении языков с перспективами, как они ни древни, всетаки исторического порядка и соответственного мышления.

Несомненно, во всех этих исторических языках имеется определенный порядок вещей, статически безукоризненно изученный, но этот порядок вещей, теоретически или схематически устанавливаемый на основании позднее, исторически сбытовавшихся конкретных явлений, бессилен учесть динамику языкового механизма и не может ничего нам сказать из своих средств по палеоглоттике. То же, что вскрывается

[1]) Имеется в виду Майкопская серебряная ваза, см. Альб. рис. к Отч. Арх. Ком., 206 — 207, рис. 1293 и 1294.

[2]) На серебряной чаше из Бори, см. рис. Мт. по Арх. Рос., № 34, таб. I, рис. 3 к статье Е. М. Придика.

яфетической палеонтологией, обнажает позднейшую дату самых древних норм в этих исторических языках безразлично, идет-ли речь об индоевропейских языках или семитических. Я исхожу, таким образом, без повторения доводов или материалов обоснования, из того положения, установленного в яфетическом языкознании, что для обозначения лошади, осла и даже мула, служила одна и таже основа, один и тот же корень. Это, однако, не могло мешать тому, чтобы одна и та же основа дифференцировалась для каждого из видов одного, допустим, конского рода. На такую дифференциацию могло повлиять и то, что страна культивирования или одомашнения, напр., осла обладала речью с особенностями, сказывавшимися в соответственном видоизменении общей основы. Но могли быть другие основания, некоторые из них местного или районно-территориального порядка намечаются и теперь. Как могло в самом деле произойти, что этрусский тотем в русском имеет в основе звуковой облик одной разновидности племени — lош-ade (→лошадь), а в германских языках другой разновидности того же племени — Ross, если не говорить пока об идущем из иного племенного источника Pferd.

Дело идет о начальном коренном русс. l || герм. r, однако сама основа, этнический термин, тут ни причем. Во первых, пра-форма славяно-герм. разновидности rош, т.-е. разновидность шипящей группы сибилянтной ветви (конкретно мегрельской, чанской и также скифской), и это позднейшее отклонение, имеем ли l вм. r в начале или z вм. ш при стечении с звонким d в русском (zd вм. ȷd, resp. sd).

С другой стороны, пересаженная на новую почву, основа не последовательно однообразна в каждой из групп индоевропейских языков: в ней и русский язык проявляет r вм. l и герм. l вм. r, и это касается не распределения разновидностей основы между славянским и германским, а распределения наличных разновидностей основы этого термина между различными ее значениями, в каждой из названных групп, славянской и германской, по независимому бытованию и независимой дифференциации. Слово, означающее 'лошадь', означало одновременно 'птицу' и 'реку', resp воду' (|| 'женщину'), и вот с одной стороны при l в слове „лошадь" мы видим r в d-roz-d [1]) 'птица известная', и *рус-„река" откуда 'рус-ло', и 'русал-ка', с другой стороны в германской группе при r в словах Ross. 'лошадь' и d ross-el именно l в нарицательном имени реки, образованном с губным префиксом f- : f-luss.

---

[1]) Начальный зубной звук d есть именной префикс еще от яфетической морфологии, см. Н. Марр, Лошадь || птица, тотем урарто-этрусского племени, Яфет Сбор., I, 135.



Заслуживает внимания, что в значении 'дрозда' слово имеет зубной префикс t → d и в русском d-rozd и в герм. d-ross-el-и в лат. turd-us (tu-rd- или ← t-rud-?). Губным префиксом f- германская группа сближается с латинской и в f-lū-men 'вода' (тек.), 'река' и f-lū-k-t-us 'течение; волны', где основа lū—спирантная разновидность (←*luh) сибилянтного вида lus, с потерею долготы наличная во f-lu-vi-us 'река', f-lus-tra 'морской штиль', в первом из которых усеченный губной представитель мн. числа -vi, разновидность -ve || -me (↗-be), восходящая к -men, наличному в flū-men. В албанском слово также с усеченным суффиксом „me“, да и без префикса: „l'u-me“ [1]).

От этой основы сиб. lus || спир. *luh → lū происходит и известный культовый термин lūs-tr-um 'очистительная жертва в каждое пятилетие', lūs-tr-are 'омывать-очищать', 'искуплять', где суффикс яфетической основы, яфетического же происхождения -tr, а долгота ū при наличии s в чистой основе lūs объясняется стремлением дифференцировать ее с семантически отколовшейся от нее основой „lus“ 'свет', откуда с кратким же „u“ lus-tr-āre 'освещать', так как в яфетических языках 'свет' ('блеск') и 'вода' выражаются одним и тем же и по корню, и по форме, словом. Таким образом и Vaniček (следуя за Corssen'ом Krit. Beitr 410) и Corssen и Fröhde были правы (BB I, 181), когда они отожествляли эти глаголы, вопреки которым Walde предполагал в них видеть с большинством ученых два различных корня.

На дальнейшей многочисленной родне этого этрусского тотемного термина с различной переогласовкой (o || a) и плем. чередованием плавного (l || r) я сейчас не останавливаюсь, тем более, что к нему вплотную подошел в своих уже намекавшихся изысканиях о Res'е А. Н. Генко, но оговорюсь, что „c“ или „k“ не только в f-luc-tus, но и lūx (← luc-s), lūceo и т. д. с долгим ū отнюдь не перерождение s, а яфетический показатель множественности дезаспированный k̇ из ряда k̇ → ǧ → q̇. Следовательно, эквивалент q̇ во многих яфетических разновидностях этого же слова, в числе их и в ramq̇'e, по перестановке и raq̇m'e 'лошадь' (зари или дня, красная и т. п.). В слове же Pferd 'лошадь' герм. язык, отходя уже от славянских, смыкается как будто с одними малоазийскими и испанскими яфетидами (с восточно средиземноморским только по префиксу pe- типа pe-lasg, pe-gas и т. п.), так как группа rd, с потерею огласовки, может восходить к rd̂, *озвонченному* подъему rs именно к разновидности племенного названия расенов, живших не только

[1]) Gust. Meyer с вопросом: «Aus lat. flumen?» (Kurzg. Alb. Gr. I. G'λ's).



в Иране, но и в Испании, где однако в большем соответствии с г. Pfer-d улавливается *per-d, сохраненное басками в виде her-d- → er-d- в силу известного армяно-баскского перебоя губного в исчезающий спирант: у басков это erd-era буквально 'по-эрдски' или 'по-пердски', конкретно первоначально 'по-иберски', ныне же, как увидим, термин понимается в кругозоре сложившейся в исторические эпохи современности с французами и испанцами в роли иноплеменников. Таким образом, будь он заимствован или природен в германской среде, Pferd — 'иберский конь' (кельтское созвучное или сродное слово существа дела не меняет).

Однако, если мы не имеем перерождения rs в „rd"(← rď), стянутого или безгласного вида этнического термина rus, в Pferd, мы его находим на пиренейском полуострове разве с зубным префиксом t в латинском этническом термине Tu-rde-tan-ı, названии древнего племени в Испании, да в латинском слове этрусского тотемного творчества turd-us 'дрозд', turdēla уменьш. (палеонтол. тот же суфф. мн. числа, что в Drossel). Впрочем в значении „дрозда" окающую разновидность этой основы имеем во всех почти индоевропейских языках Евразии, но тем не менее надо отметить, что зубные префиксы ряда t → d → ϑ свойственны племенному названию самих этрусков, казалось бы, только на Апенинском и Пиренейском полуостровах и в северо-восточной полосе Средиземноморья, во Өракии и Трое, так тесно связанной с Италией различными сказочными преданиями о переселениях. Это однако именно зубной префикс, общее достояние всех яфетидов, с огласовкой o → u шипящей группы (to-→ tu-), с огласовкой a — свистящей (ta-) и с огласовкой третьей группы спирантной или сибилянтной ветви, в последней и по скрещению „e" (te-). Распределение в до-исторические эпохи по Евразии исключает существование какого либо яфетического племени в одиночестве; где обнаруживается одно яфетическое племя, там же и другое, и третье, обыкновенно все пять, если не семь основных племен яфетической семьи. Это не мешает необходимости уточнять наблюдения над особенностями префиксов, напр. в отношении огласовки или качества зубного. Определенная огласовка префикса знаменует наличие в соответственном районе яфетидов той или иной языковой группы, и если это этруски сами виновники переогласовки „a" в „o", resp. „u", то это особая языковая группа самого этрусского племени, именно шипящая, иначе то же явление определяет принадлежность шипящей группе соседящих или скрещавшихся с этрусками яфетических племен, каждое из которых, не менее пяти, неизбежно произносило сообразно своей этно-языковой природе родное, общее всем яфетическим племенам-языкам слово, этнический термин. В том, и

в другом случае важен детальный учет распространения зубного префикса с определенной огласовкой по районам, напр., наличного с огласовкой „o“, resp. „u“ в термине etrusk по Средиземноморью в архаические поры и на крайнем Востоке, как свидетельствует егип. Tu-rш-a ← Tu-ruш-a [1]) и на крайнем Западе в Испании в ряде отложений этрусского племенного названия, помимо Turdetani, в ее топонимике, как напр. To-losa и др. Я отнюдь не исчерпываю разновидностей даже Turdetani, в числе которых воспринимается совершенно правильно Schulten'ом в его Numantia [2]) не только Ταρτησσος, но и Ταρσηίος, да и Tarшis и в Испании и в Финикии. Учет огласовки получил бы еще более решающее значение в определении характера племенной среды данного района, если-бы материалы давали уточнять качество согласных. Звонкость или глухота в этом отношении не имеет никакого племенного значения: из трехсоставного ряда, напр. простого зубного — t → d → ϑ ни один звук не говорит ничего об особом племени сравнительно с другим; но другое дело, когда на лицо аффрикаты, в нашем случае зубные также в трехсоставных рядах или ṫ → ď → ϑ или ṭ → ḓ → ϑ̣, каждый звук из этих рядов определяет одну из двух языково-племенных групп, но, увы, в Европе индоевропейские языки слабо сохранили эти аффрикаты, в числе их особенно слабо представлены согласные шипящего ряда, притом в древнейших языках менее всего. Однако иногда в таких случаях есть возможность по сопутствующим признакам определять происхождение данного простого согласного из аффриката определенной группы, так, напр, когда зубному t предшествует сибилянт s, ибо группа st, resp. шt в европейских языках представляет разложение до-индоевропейского, т. е. яфетического аффриката ṫ (свистящей группы) или ṭ (шипящей группы). Одно время нам казалось, что такое положение в отношении turdus устанавливается названием птицы sturnus, латинским термином, родство которого с turdus отстаивали Ваничек и Штольц [3]) и признается этимологистом Вальде возможным, однако sturnus означает „скворец“ и яфетический архетип его основы sturn-←tur-n, эквивалент шипящей группы кавказским яфетическим словам с огласовкой свистящей группы — груз. ṭar-o, арм. ṭay (← *ṫar) ‘сорока’. Форма лат. названия

---

[1]) Если не последняя форма с огласовкой самой основы (ruш), Turшa можно бы толковать как окающую разновидность tal (ı-tal) италского племени с окончанием—шa: Tur-шa.

[2]) I p. 34.

[3]) Stolz, HG. I, 300 (HG = Hist. Gram. der lat. Sprache, Bd I, Leipz. 1894—95, Vaniček, Etymol. Wört. der lat. Spr. 2 Aufl. Leipz. 1881, p. 327, Corssen, Wzerw. = Stud. zur Lehre von der Wurzelerw. p. 196. 2.



птицы в основе ṡturn- сохранилась и в спирантизованном виде *ḣturn, resp. -*yturn в составе этрусского названия божества, как оно сохранено у римлян с префиксом sa- — Sāturn (← Sa-ytur-n) [1]), что в корне означает 'небо' в яфетических языках, как то у нас разъясняется в другом месте, обычное название 'птиц', самых различных, часто в ласкательной форме „небесенок". Но всетаки еще раз обращаю внимание, что определенность района не означает наличия в нем только одного яфетического племени.

В Палестине, как в Финикии, названия одних только городов, при палеонтологическом разъяснении, вскрывает наличие различных племен до-семитического населения, именно яфетических племен, так, напр. известная пара городов Тир и Сидон представляет при этническом восприятии их названий население салов и ионов. Ṫed-on (Ṫayd-an-), resp. Шıd-on (Σιδών) это pl. tantum на -ōn → -on племенного названия ионов в форме шипящей группы, в той форме, какая в основе имени греческого морского бога с префиксом po- — Πο-σειδ-ῶν, восходящего к яфетическому архетипу *Po-ṫed-ōn [2]). Следовательно, прежде всего по яфетической сравнительной грамматике ṫed-on ‖ ṫıd-on resp. основа ṫed ‖ ṫıd-, в сибилянтном произношении то же, что в спирантном — q̇ed ‖ q̇en (↖*hed ‖ hen), связанные на яфетическом Кавказе, как установлено, и с племенным названием (отсюда и эниохи), и с конским миром; у той же основы есть племенные разновидности по акающей группе han (↗q̇an), V san и т. п., по окающей hon (↗k̇on→kon) V шon, также связанные с миром лошадей, и между прочим разновидностями шon (на Кавказе и svan) являются племенные названия на Западе Span и спирантизованные из шpon—pun'ы или φoyn + ık'и, т. е. значит 'ионы' или 'ионяне', и потому понятно, что, как пишет Meyer (GA³, I, 2, p. 424, пр.): „Sidonier (ṫīdōnīm) Σιδόνιοι bezeichnet in A. T., auf den Inschriften und Münzen von Tyros und im Titel der tyrischen Könige, sowie bei Homer niemals die Bewohner von Sidon, sondern die Phoeniker im allgemeinen, so auch in der jahwistischen Völkertafel Gen. 10, 15; die Südphoeniker werden Jos. 13,4 (vgl. meine Israeliten 333 f. im ursprünglichen Text als „Sidonier bis nach Apheq" (am Nahr Ibrahîm, § 357) von den Gibliten, den Bewohnern von Byblos, geschieden".

Однако раз это племенное название, да еще разновидность названия бога Po-seıd-ōn'а, лишь без его префикса, то Ṫed- ‖ Ṫıd- должно

---

[1]) См. ниже, стр. 26.

[2]) См. Н. Марр. La Seine, La Saône, Lutèce etc, 18, и в Докл. Ак. Н., 1924, 13.

означать 'бога', что и находим на нумизматических памятниках: он часто появляется в карфагенских личных именах в виде ṫid=sid [1]).

Что же касается Тира, то это тоже форма шипящей группы — Tur (Τύρ-ος) ← Tur (↘Шur), resp. Tor (евр. Ṫōr), но от племенного названия салов, т. е. фесало-италов. Это слово, будучи названием племени, в то же время означает 'небо-вода', и в связи с этим в порядке названия птиц, в частности и голубей, 'небесятами', его десибилованный вид ϑor означает 'голубя'. Что ϑor, resp. ṫor с разложением начального аффриката — шtor, представляет одновременно название божества, подобно ṫid-on, без префикса, это ясно, ибо обычная форма имени этого божества с префиксом ʕa- (k̇a-↘ 'h'a-) — A-шϑor, resp. A-ϑor.

Определенность района и тогда, когда речь идет о пеласгах-этрусках или расенах, не предполагает вовсе наличия одного исключительно вида этого племени, не говоря о том, что даже при существовании одного только подвида этрусков, это племя могло бы быть известно под различными названиями, разновидностями все того же этнического термина в зависимости от языковых особенностей окружающих яфетических языков-племен, поэтому-то так важно не столько голо указать на сродство тех или иных явлений с яфетическими, сколько отчетливое яфетидологическое разъяснение материалов, вне зависимости от норм новой для них среды, позднее установившейся или им чуждой дотоле.

При работе над пережиточными яфетическими материалами, сохраненными в неяфетических языках, мы видим перешедшими в эти языки не корни и ту или иную чистую лишь одну основу, а богатую оформленность, разнообразную, яфетических слов с их фонетическим обликом, получившимся в процессе истории их на родной яфетической почве.

Следовательно, надо считаться прежде всего и ближе всего с фонетическими особенностями яфетических языков во всей полноте, не робея перед ее ошеломляющим разнообразием, и учитывать его в анализе наследовавших яфетической речи более сложных языковых новообразований, где эти переживания приходится искать не только в неразъясненных, но и в индоевропеистически или семитически разъясненных и, казалось бы, совсем ясных элементах и целых частях. В топонимике и в племенной номенклатуре, понятно, в особенности, так как по мере

[1]) Meyer, GA[3], p. 424, пр. Там же указание на то, что финикияне рыбу называют sidon (Justin 1 ,3,4), показывает лишь лишний раз, что это племенное название, и как таковое оно тотемно означает между прочим рыбу. И совсем нет надобности для этого sidon производить от глагола 'охотиться' ['ловить рыбу'], чтобы оправдать его как форму в значении 'рыболова', тогда как Justin говорит об его значении именно 'рыба' (ср. Meyer, GA[3], ц. м.).



углубления работы над ней все более и более выясняется, что эта часть языкового творчества во всей Евразии, если не Афревразии была выполнена полностью яфетидами, и семиты ли следовали за ними или индоевропейцы, они восприняли яфетические племенные названия вместе со всей до-исторической топонимикой. До-исторической индоевропейской топонимики в Евразии нет. С другой стороны, яфетическая фонетика и современная имела силу и в доисторические эпохи, тем более в протоисторическую, и наш существенный дефект, что мы не в полной мере применяем ее нормы при разъяснении яфетических переживаний, мы не применяем ее даже в той мере, в какой она доследована. Так, напр., судьба начального r в известной яфетической племенной среде, где бы и, прибавлю, когда бы ее языковое действие ни проявлялось, совершенно определенна, и надо самым строгим образом считаться с этой определенностью. Звук „r" в начале не терпится в ряде яфетических племенных языков, так в баскском и армянском; он или отпадает, или спасается за гласной представкой а- и т. п.

В армянском и, повидимому, также в баскском начальный r избегался выдвиганием огласовки в Anlaut, явление, особенно излюбленное в армянском при других согласных, независимо от „r". К какому бы племенному слою этих terque quaterque скрещенных языков, баскского и армянского, ни относить, при чем касательно армянского речь идет сейчас о скрещении в его яфетической части, — относить ли к подлинно баскскому или, что̀ то же, hайкскому, мосохскому, или этрусскому, или ионскому, или иберскому, все эти племена выслеживаются не только на Кавказе и Пиренейском полуострове, но и в восточном отрезке Средиземного моря. Следовательно, и здесь судьба начального r по норме баскской или армянской речи подлежит наблюдению и при случае учету.

У Macalister'а в работе The Philistines про народ As-i, появляющийся с народом „Keftiu" впервые при Thutmose'е III, между прочим узнаем из гимна Аммону с большой стелы в Каирском музее, как „серебряное судно (silver vessel) Кефтивской работы" было частью в дани, уплаченной Thutmose'у известным вождем [1]). И вот по этому поводу Macalister дает следующее осведомительное разъяснение: „Keftiu (край или народ) не посылает сам никакой дани, упоминаемой в анналах; но дань союзной (associated) страны Asi перечисляется, и в ней медь наиболее значительная статья. Это само по себе не доказывает ничего, так как медь могла быть в первой инстанции подвезена в страну Asi

[1]) Имя страны этого вождя изуродовано (tyn'y, Iantanay по Hall'y, Adinai по сопоставлению M. Müller'а), см. ц. с., стр. 8, пр. 1.



откуда либо с другого места, прежде чем перейти в сундук всепожирающего фараона, но на телл-эл-Амарнских табличках страна, производительница меди, с подобным именем Alašia сильно выступает и так как Кипр был главным, если не единственным источником производства меди в восточном Средиземномории, то весы вероятности, повидимому, склоняются в пользу отожествления Asi и Alašia одинаково с Кипром. В таком случае Keftiu обозначало бы-какую либо местность, говоря без уточнения, по соседству Кипра". Не входя в вопрос о месте производства меди, отожествление Ası и Alaшıa друг с другом для яфетидолога не подлежит в лингвистическом отношении никакому сомнению, и такое отожествление становится бесспорным вообще, раз это поддерживается реальностью жизни. Более того, нашим анализом лишний раз подтверждается громадная роль этрусков в этом районе, где они появляются под многочисленными разновидностями своего племенного названия, безразлично, указывает ли это разнообразие терминов на оттенки племенной дифференциации внутри этрусского племени, вероятнее, уже народа или нет. В данном случае две разновидности этнического термина обозначают, повидимому, одно и то-же племя или населяемую им страну. И самое название — одно в основе, именно основа слова „Asi" это ras-, а основа слова Alaшıa — laш, обе разновидности племенного названия расенов или этрусков, во втором случае с суффиксом -ıa, означающим множество, как в I-tal-ıa, Hı-span-ıa, I-ber-ıa и т. п. и с префиксом a-, равнозначущим префиксу ı || e- в перечисленных названиях стран, причем a-, как и ı-, resp. e-, спирантные представители префикса, в сибилянтном звучащего sa- по свистящей группе, откуда, напр. Sa-qarϑvel-o Грузия, sa-qme 'дело' и т. п. Что касается As-ı, то „ı" мы могли бы признать простым гласным, именным характером слов, если бы не приходилось принять во внимание наличие в восточно-средиземноморской этрусской языковой среде, именно лидийской, назализации; кстати такое восприятие конечного ı этническому термину придало бы и морфологически более правильную, более архаичную форму, именно форму мн. числа с носовым n, т. е. Ası пришлось бы воспринять за передачу *As, что в архетипе с восстановлением начального r *Ras-ın представит двойник известного национального названия этрусков, именно Ras-en, а множественное число--ın, resp.-en в яфетических языках имеет двойники -ıl || -el, и именно племенное название этрусков, тотемом имевшее 'лошадь', resp. 'лошадь, осел, мул', в этой именно разновидности основы с утратой начального „r", as— или aш,—равно—os, с тем или другим окончанием мн. числа дает названия осла, начиная от Пиренеев на восток через Армению вплоть до России и германских стран на севере. В Испании с зубным окончанием мн. числа -to, в баск-

ском аш-to 'осел', в латинском с окончанием - in — as-in, — что представляет точную передачу архетипа сохраненного египтянами племенного названия As-i, a, восходя к прототипу Ras-in, это двойник национального названия этрусков Ras-en.— При этом термине со значением 'осел', думалось надо обойти греческий мир, где в роли равнозначущего слова господствует ионский термин ὄν-os, восходящий, казалось бы, к яфетическому архетипу hon ‖ yon, спирантному виду племенного названия ионов, еще неиндоевропеизованных ионян, тогда яфетидов; в таком случае мы дело имели бы с тем ионским тотемом, который в России с первым коренным в подъеме (h ↗ k̇ → k) и с именным окончанием - е пережило в качестве русского слова „конь" (←*k̇on-e), а у кавказских яфетидов то с сохранением спиранта (hon → hun), то с утратой его (on → un), на лицо в значении также 'коня' в др.-грузинском hun-e → une и в ряде сродных с ним терминов [1]), если не касаться различных эквивалентных слов сибилянтного типа того же корня. Но вот индоевропеисты предполагают, что греч. on-os должно восходить через *ohon-os к *oson-os, и если это не вызвано одним желанием во что бы то ни стало отожествить греч. on-os с лат. asin-us, вообще если прототип *oson — индоевропеисты могут отстоять, как реальную величину, то тогда on- греческого ὄνος придется признать случайно совпавшим с племенным названием hon ‖ yon, ибо восстанавливаемый прототип в основе *oson представил бы форму мн. числа -on (по типу, представленному *q̇ər-on ←*q̇ur-on, resp. *q̇or-on в χρόνος 'время') от темы os, т. е. остатка за утратой начального r племенного названия этрусков ros, первично — rom → rum (оно же налично в Et-rus-k). Минуя греческий мир, мы попадаем в Армению с ее eуш-о 'осел' (им. eуш → еш), где „о" пережиток плавного мн. числа - or, что же касается основы, мы бы сослались на местную перегласовку согласно сванскому типу, обычному и в основе названия этрусков, как то хорошо известно по типу res в Res'e | E-res'e или les в les-b-os'e и т. п., если-бы здесь не имели, как впрочем и в баскском, дела с другим явлением, разъясняемым ниже. Что же касается рус. „ос-ёл" и герм. Es-el [2]), то при тожестве яфетического окончания налицо пережиточно яфетическая перегласовка основы, в первоначальной форме данного термина для русской разновидности ros (→ rus, resp. rom → rum), для германской res (‖ ris).

---

[1]) Н. Марр, Астроном. и этнич. значения двух племенных названий армян. Зап. Вост. Отд. XXV, 254, его же, Док. Ак. Н., 1924, 10.

[2]) Окончание -ёл ‖ -el тот же пережиточный яфетический суффикс, что в р. „ор-ёл", н. d + ross-el и т. п. (см. Яф. Сборник, I, стр. 135).

Впрочем известность rıs также намечается для пределов русской речи в значении 'лошади', поскольку к нему восходит ряд терминов с ним в основе, из которых сейчас назову один — „рис+тал-ище", основа которого rıs-tal чисто яфетическое образование, форма мн. числа (-tal, часто -tar) от основы rıs 'лошадь'. В русском мы имеем и чрезвычайно важный культовый термин от этой же разновидности, но об этом в другом месте. Как будто бы и в армянском слове eyш мы имеем rеш с обязательной потерею r и с эпентезисом именного окончания ı, но в армянском языке существует закон выдвигания огласовки на первое место, а „y" это — пережиток плавного „r" как в словах типа keys-o 'половина', keyt 'точка', т.-е. eyш-o восходит к *erш-or, вернее, (так как в „e" перерождается „a" при последующем полугласном „y"), — к армянскому типу *arш-or, основа которого arш-имеет этот вид и потому, что армянский не терпит и не терпел начального r, т.-е. arш-есть армянская неизбежная трансформация обычного вида raш (→raȷ), тотема расенов, означающего в том же кавказском районе „пегас"а, сказочного коня. Что это безусловно так, т.-е. что восстанавливаемый arш-, архетип армянского eyш-'осел' — действительность это достаточно явствует из двух фактов: 1) от arш- в значении не осла', конечно, а „коня" образовано арм. arш + a-van + q 'наезднический набег', 'наезд', 2) в баскском, одинаково с армянским не терпящем начального r, рядом с aш-to 'осел', где aш-представляет основу с простой утратой начального плавного, диалектическая разновидность (или архаическая?) с перемещением r на второе место в поговорках [1]), именно — „nahi duenean doake bakhura, a r s t o a eta arbalda ditu-ena eskura" 'когда то захочется, пойдет на рынок (ярмарку), кто с ослом и вьючным седлом в руках', следовательно, как у басков Армении, hайков или масиков, так и на Пиренеях arш-, в произношении испанских басков и ars-, вместо raш-, resp. ras-. Единственное возражение с точки зрения фонетики может быть сделано указанием на то, что r при шипящем, так именно в армянском, развивается независимо от наличия его в корне, т.-е. r в arш-может оказаться позднейшим фонетическим наростом. Есть основания, чтобы в данном случае отвести такое возражение, но если, допустим, это и так, нашего основного положения это нисколько не колеблет. От основы же arш-, в спирантизованном виде, именно ar (← *ar$\not{s}_4$, resp. *arh), и ее свистящего двойника ars- в подъеме arď̥- в форме мн. числа

[1]) Oihenart, Proverbes basques, Бордо, 1847, 326.

на ak→aq — ar-aq и ard̆-ak мы имеем отыменные армянские глаголы ar-aq + el 'посылать' и ard̆-ak-el id., 'отпускать', первоначально 'гнать', собственно, 'гнать лошадь'. От araq-el у армян между прочим образован христианский культовый термин 'апостол'; он с таким же правом мог бы означать 'ангела', и в языческую пору, по всей вероятности, и имел такое значение.

Как с Ası 'осел', так с Alaшıa связан также на север загнанный термин alaшa у вогулов в значении 'лошади', однако и семантически Ası и alaшa нет возможности различать ab origine по связи первого с 'ослом', а второго с 'лошадью', бывает, что один и тот же термин означает и 'осла' и даже 'пегаса'. Это все результат местного бытования или, б. м., позднейшего исторического культивирования особого вида 'коней', resp. 'ослов' известной разновидностью этрусков, как будто в этом смысле 'осел' связан с расенами или расинами, вопрос будущего решить, апенинско-пиренейскими или малоазийскими, и только этно-лингвистически Ası и Alaшıa (alaшa) тождественные величины, как-то исторически обосновывается у Macalister'a, но можно ли отожествить и с Кипром, это для нас вопрос, если не допустить, что у Кипра были два названия. Дело в том, что сами термины и Ası и Alaшıa, раз они одинаково означают этруска, то прежде всего, подходя лингвистически, мы должны были бы отожествить с Критом, так как K-rē-te это, как теперь устанавливается, также значит „этруски", представляет зубное мн. число -t-e, при префиксе спирантной ветви k- от спирантной разновидности основы с долгим ē (-rē ← -*reh), эквивалента сибилянтного res (с префиксом k-res-). У некоторых племен начальный r также не терпимый, заменялся плавным не только l, но и n, так raш, одна из разновидностей названия этрусков, должна бы получить в соответственной среде вид naш, и теперь у меня возникает сомнение касательно названия города Алашкерта, как оно читается в халдской клинописи — Anaшieı. Еще 8-го августа 1920 г. у меня в „фрагменте халдской надписи из Алашкерта" [1]) термин разъяснялся как род. падеж, на -ше, следовательно, Anaшı я читал Anaшe, пользуясь для этого звуком „e" следующим за Anaшı, так как иногда „e" оказывается выраженным группой ı+e, соответственно речь могла быть о божестве-матери na, с префиксом „a" — ana, в род. падеже в зависимости от города. Но возможно, что слово не оформлено, т.-е. речь о городе Anaш, и тогда по учете префикса a- на лицо разновидность raш || laш, племенного названия этрусков, в Армении урашгов или урартов (урартийцев),

[1]) ИРАИМК, т. I, стр. 59.

что м. б. понято и в виде любого тотемного божества — 'лошади' и т. п. Если бы не шипящий 2-й коренной, мы восстанавливали бы архетип не с r, а с l—т.-е. также laш, resp. las, так как ras есть результат скрещения, идеальная пара las || roш→ruш, и тема las, конечно, также могла чередоваться с разновидностью nas-, находящейся в основе одного из трех по недоразумению терзаемых безрезультатно индоевропейскими анализами — Nasatya, Varuna, Mithra, из которых не только Mithra, но и Varuna, в связи с греч. ὠρανός || οὐρανός 'небо' разъясняется яфетической палеонтологией: Uran, основа οὐρανός 'небо', притом 'небо' водное или 'хлябей' и стоит в форме мн. числа, как основа q̇r-on греческого слова Χρόνος, оказавшаяся разновидностью ur-an'a, так как в яфетических языках 'небо' и 'год', resp. 'пространство' и 'время' представляют термины, диссоциированные из одного слова; более того, и οὐρανος и χρόνος, собственно их основы, стоящие во мн. числе, оказались оба представителями спирантной ветви, resp. спирантизованного типа, имеющими свои сибилянтные эквиваленты по шипящей, также окающей группе долженствовавшие звучать ṭor-an→d̂or-an→ϑ̣or-an, что между прочим сохранилось в др.-л. грузинском, с перерождением ϑ̣ в ϑ̇, как в языке свистящей группы: ϑ̇or-an-o, название одного из небес. Но в грузинском это слово, как и его диалектическая разновидность dır-an-o, есть вклад шипящей группы, на Кавказе конкретно ныне представленной мегрело-чанской, — вклад в грузинскую речь. Оттуда же, из шипящей группы, первичный вид основы термина шur (←*шor), в форме мн. числа на d̂ (остатка d̂an), тоже слово 'небо' сохранилось у армян в значении 'круга' в словах шər-d̂an (→шur-d̂an) 'круг', шər-d̂an-ak 'рамка,' шur-d̂ 'кругом,' ново-арм. шur id., напр. шur-tal 'поворачивать' и т. п., но что на низшей ступени шur, то на высшей должно бы дать в той же сибилянтной ветви ṭur, и это так и имеется с различными по семантике правомерными значениями в кавказских яфетических языках. Известно, что и в индоевропейских языках Средиземноморья греческим спирантным разновидностям в латинском соответствуют сибилянтные по типу ἕρπω || serpo. Следовательно, на Аппенинском полуострове мы бы ожидали наличия сибилянтного типа по шипящей или свистящей разновидности, т.-е. вм. οὐρανός || χρόνος (Κρόνος) — *ṭur-an, и так как в латинском аффрикатов нет, то в десибилованном виде — tur-an. Мы его имеем в ряде слов и в разнообразных видах, из коих в этот раз остановлюсь на двух: один вид без изменения turan. Это этрусское слово, название богини Афродиты, очевидно, Οὐρανίη, так как Turan не только 'небеса', resp. 'небесная', но 'небеса вод || хлябей' или 'моря', из пены которого, по преданию, вышла

и Афродита. У нас здесь лишь одно сомнение, правда ли в этрусском буква ṭ представляет простой глухой дентал или одновременно аффрикат ṭ. Это один из тех вопросов, который невольно возникает у яфетидолога при изучении этрусского письма также, как при халдской письменности. Но сейчас нас интересует не этрусский, а латинский и греческий. И в латинском тот-же вид слова tur-an, означающего собственно 'небеса' ('водные, оплодотворяющие небеса') на лицо в другом виде, именно с префиксом sa — природным для свистящей группы; это Saturn-us собственно *Sa-ytur-n || *Sa-ḥtur-n, что по традиции отожествляется с Κρόνος и выводится дитятей Uranos'а, и реальное отожествление Sāturn'а с Κρόν-ος'ом находит лингвистическое подтверждение, так как Κρόνος, как и Χρόνος лишь разновидности термина Οὐρανός, которого латинский эквивалент по самой основе tur-n resp.-ytur-n, наличен в имени Sa-ytur-n-us. Основа tur-n или tor-n с потерею спиранта и в окончании с утратою гласного „ı" восходит к архетипу tur-ın или tor-ın, а не tur-an или tor-an, и судьба „ı" здесь такая же, как в asno (→âne) вм. asın- во вне-апенинских романских языках. Сама основа tor-n || tur-n, как 'небо', имея значение 'круга', 'колеса', именно в романских языках имеет распространение в значении 'вертеться', 'возвращаться', 'прибывать', 'приходить'. В латинском этого нет, и тут путем навьючивания романизмами мистического восприятия вульгарной латинской речи внести такой глагол в достояние древней латыни ни в каком случае нельзя, так как семантика решает дело, и в латинском torn-are, происходящее от этой же яфитической основы в смысле 'круга', 'колеса' значит 'округливать' (Plin, и др.), 'обтачивать, точить' (на токарном станке). Основа эта с другими яфетическими показателями множественности и вовсе без показателя множественности очень распространена в латинском, но не в значении 'возвращаться', 'приходить'; производный от него глагол через латынь не проходил, чтобы появиться в романской группе. Чистый ее вид ϑor в смысле именно 'возвращаться' это основа обычного баскского глагола e-ϑor-ı (←e-ṭor-ı), означающего 'приходить' — d-a-ϑor 'он приходит'. Баскский глагол имеет свой эквивалент не только по близости в романских странах, но и в Армении [1]). В Армении, что особенно важно для морфологического объяснения Sātur-n-'бог', собственно 'небо', имеется префиксальное образование этой основы, используемой в значении 'трона'. Дело в том, что выяснилось: 'трон' есть, как и 'храм', именно 'небо' в порядке первобытных космических общественных представлений, впоследствии возво-

[1]) Это dar,— с функциональным ď(↖s) ∨ h — daṛ + ď || darn-(вм. darh-n) в daṛn-al 'возвращаться.'



димых к религиозному мышлению, а не в линии ассоциации 'возвышения' и т. п. Самое слово греч. ϑr-on-os (←*ϑur-on) означало 'небо', и в армянском в этом значении основа ϑor-'небо' сохранилась в a-ϑor 'трон' с префиксом a-, остатком ha-, спирантного эквивалента sa-, наличного в Sāturn-us, resp. *Sa-ytur-ın. Долгота в префиксе Sātur-n-us, поддерживать ли ее наличием двугласного ae—в эпиграфическом начертании Sae-tur-n-us, или нет, есть закономерный наследник или представитель гласного „a“, префикса в сочетании со спирантом y, resp. h, основы *-htorn || *ytorn, эквивалента *storn-, где st представляет разложение аффриката t яфетического архетипа *tor-n. От основы с полной утратой спиранта мы имеем Se-turn(-us) при префиксе se-, resp. sı-, сибилянтном эквиваленте спирантного „e“- || „ı“, наличного в топонимике Sı-kel-ıa, Sı-kan-ıa и др., а по спирантизации — в I-tal-ıa, Hı-span-ı-a и т. д. Притом именно Se-turn-us, имя этруска, и отожествляется с этрусским именем Setrni [1]) Но не этрусский, а латинский и греческий теперь возбуждает интерес особого порядка: в οὐρανός, χρόνος и Κρόνος и Saturnus, на лицо такая яркая яфетическая оформленность, если оставим пока в покое окончания -os || -us, что надо обязательно принять перерыв традиции, не буду касаться вопроса, во сколько тысяч лет, между эпохой существования чистых яфетических языков и возникших за ними древних языков, европейских, чтобы заговорившие на последних были лишены так основательно сознания воспринятого ими завещанного добра. Не только современные ученые, но и древнейшая традиция не подает признаков понимания, что основы всех этих слов имеют форму мн. числа носового типа, что в Sāturnus и Se-turnus имеются начальные слоги sa- || se-, префиксы, известные и из других терминов, в частности в топонимике, однако не в Sard-in-ia, Σαρδώ (← *Sar-d-on, ср. Σαρ-δων-ία), как могло бы казаться и как казалось раньше и мне.

Не больше сознания норм отживших типов речи, отложивших свои образовательные элементы в семитических языках, и у говоривших на последних. Творчеством новых форм и их бытованием заносилось, как пластами новообразования, воспринятое от прежнего состояния речи, но сами воспринятые явления или факты продолжали существование пережиточно то пассивно, то динамически во вновь народившихся языках, и не только морфологические нормы, но и фонетические соотношения доиндоевропейских языков переходили в заместившие их индоевропейские. Из семитического мира сейчас я останавливаюсь на еврейском, так как

[1]) Schulze, Eigennamen, 181.

если-бы яфетидологически был разъяснен только этнический термин Фəlшtīm, как разновидность пеласга или этруска, то и этого было бы достаточно, чтобы навести справку о наличии этрусских тотемных терминов в еврейском языке. Для этого достаточно помнить о роли филистимлян в жизни Палестины, вообще о следах до-эллинской, эгейской, следовательно яфетической культуры по названному району на восточном побережье Средиземного моря, как это устанавливается историками и археологами, независимо от яфетической теории. Еще в 1747-м году был отожествлен термин филистим с пеласгом [1]), но надо было протечь времени свыше полутораста лет, чтобы мысль, напрашивавшаяся и по другим обстоятельствам, получила лингвистическое обоснование. „Если бы мы имели ясное представление о том, что значит слово Philistine или какому языку оно принадлежало первоначально, оно бросило бы такой определенный свет на начала филистимского народа, что дальнейшее исследование перестало бы быть необходимым", начинает свое обсуждение этого терминологического вопроса Macalister. Однако одна этимология ничего бы не решила, если бы не было других данных, да и нахождение действительной этимологии отнюдь не устраняет необходимости исторических изысканий, важности даже соображений, которые высказывает Macalister. Филистимляне предполагаются выселенцами из Крита; это и этнолингвистически поддерживается теперь, ибо Krēte, как было выяснено, значит 'этруски'. Любопытно и то, что, как в Krēte, и в яфетической части Фə-lшt-īm'a, для эбраиста чистой основе термина, по отвлечении еврейского окончания -īm—Фə-lim-t исходный согласный также зубной показатель множественности. Но не говоря о других мелочах, в термине K-rē-te основа спирантного типа. Название этого народа нам известно в еврейской передаче φ̣ə-lшϑ-īm (в греч. транскрипции Φιλιστειμ), в обоих случаях, следовательно, с наращением евр. окончания мн. числа -īm, и в египетской — pu-raш-at-ı [2]).

Яфетидологический анализ основных их частей, по изъятии указанного еврейского налета, не представляет никакого затруднения: основы ras (вм. las) || luш (вм. ruш), как то замечаем в двух названиях этрусков — ras-en + a и etrus-k, (вм. et ruш-k).

С плавным l основу с огласовкой „u" ← „o" находим в топонимике Палестины и прилежащего с севера малоазийского района. В этих краях термин появляется в форме зубного мн. числа (-d ← -t ← -ten || -tan → -den || -dan и т. п.), то с подъемом сибилянта „ш"

[1]) Fourmont. Réflexions critiques sur l'origine, l'histoire et la succession des anc. peuples, II,254.

[2]) Müller, AE, 387—390 и MVAG, V. 2 сл. Moore, EB, III, 3713 сл.

в d, resp ď, по дессибиляции одинаково d — Lud-da (←*Lod-da), название околодка, впоследствии города в Палестине, то со спирантизациею „ш" в исчезающий спирант—Lud'ы (Λυδοί) из *Luh-d 'лидийцы', Lu + d-ıa (Λυδία) 'Лидия'. Еврейское — Lod возводится к корню с удвоенным d; если это удвоение плод семитологической схемы, то и эта разновидность возводима к спирантному архетипу *loh-d, а не сибилянтному *loш-d. Во всяком случае палестинский город, именовавшийся по племенному названию этрусков, носил такое имя по тотемному значению термина, почему и у греков и римлян он был известен под названием Diospolis (Διὸς πόλις). Окончание ten (tın), не упоминая о других разновидностях этого цельного вида суффикса, интересно отметить в предполагаемом египетском эквиваленте названия Лидды Ru [h] -ten-a, в египтол. транскрипции: „Ru-te-na". Наконец, тот же термин с различными показателями множественности, и зубными и спирантным, но еще с префиксом губным pu- → φw-, эквивалентом pa- || pe-, наличного в названии страны Pa-lays-tına („y" = эпентезис) и в племенном названии этрусков северо-восточного отрезка Средиземноморья, именно pe-las-g.

В части префиксальной эти три разновидности названия этрусков или, что тоже, населяемой ими страны исчерпывающе покрывают всевозможное основное разнообразие, возникающее от трех всего на всего групповых огласовок a || o → u (↘ w → ə) || e:

1. Pa-lays-tına.
2. Pu-raш-at-ı Φw-lıs-tı-eım → Φe-lıш-t-īm (с ϑ вм. t).
3. Pe-las-g.

В данном списке как будто нет вовсе окающего вида основы, но φə-lıш-t на яфетической почве может быть или диалектической разновидностью типа „e"—φə-leш-t или позднейшим перебойным представителем окающего типа — φə-luш-t ← *φə-loш-t, в праформе *pu-roш-t.

Основа во всех приведенных 3-х типах списка сибилянтная, первоначальному распределению по-группам мешают нормы семитических звуковых соотношений. Но и раньше скрещение самих яфетических языков вносило перестройку идеальных яфетических соответствий: las || roш (ruш) и т. д. В свистящей группе рядом с las и raш и обратно в шипящей группе рядом с ruш и lus. Здесь не буду останавливаться на деталях того, что у этого сибилянтного подбора разновидностей пламенного названия, как он устанавливается конкретными названиями, имеется параллель из группы спирантных, как lu- вм. lū- (← luh-) в соответствие сибилянтному (luш) и т. п. Даже основа племенного названия φə-lıш-ϑı, resp. названия страны φə-leш-eϑ имеет спирантный эквивалент lē,

resp. rē из *leh || *reh, при префиксе, так lē с губным префиксом в ṗə-lē-ϑī несомненно этнический термин, название гвардии царя Давида, состоявшей преимущественно из пеласгов, т. е. филистимлян, и rē с префиксом k [←k̇] → q̇ в kə-rē-ϑī, наименовании южного края Крита, принадлежавшего филистимлянам, собственно наименование тех же филистимлян или пеласгов.

Но этот же спирантный вид основы с огласовкой „e“ на лицо еще в одном термине племенного происхождения, в списке патриархов, но с кратким „e“, т. е. с бесследным исчезновением спиранта h, это сын Эбера Φeleg, в паузе Φāleg (LXX: Φαλεκ → Φαλεγ → Φαλεχ): это собственно двойник pe-lasg'a, с таким же бесследным исчезновением спирантизованного s, как в греческом нарицательном имени pe-lag-(ós), тотемном названии моря. Утрата долготы в нашей разновидности le- наблюдается в этом же племенном названии и на Кавказе, где тот-же термин без префикса, наследованный лезгинами, грузины произносят le-k, тогда как у Птолемея с долгим ē — Λῆ-γ-ες. Однако с коротким „e“ и с префиксом находим ту же разновидность основы в Греции в числе древнейших племен ее населения, но с префиксом не pa- или pe-, а равнозначущим сонорным le- —Le-le-g (Λέλεγες). Нам особенно дорого констатировать эту общность древнейшей этнической прослойки населения Ханаана и Греции. Это ведь не время позднейшей иммиграции филистимлян, когда речь идет о родословных преданиях библии. Еще больше основания искать спирантизованной разновидности акающего вида основы las (по скрещению laш).

Вообще рассмотрение в полном масштабе этнических и топонимических материалов яфетического происхождения в еврейском вовсе отстраняю. Я указываю, да и то не в полноте, но отнюдь не думаю здесь исчерпывающе подвергать анализу все разнообразие отложений в еврейской речи одного этрусского племенного названия. Я говорю об этом лишь для того, чтобы вскрыть источник моего дерзания в поисках лошади, тотема этрусков, лошади-солнца, у евреев. Из спирантизованных соответствий сибилянтного luш V liш мы уже отметили в этнической, отсюда и топонимической, номенклатуре случай с зубным множ. числом 'луды' (Λύδοι), 'Лидия' (Λυδία). Эту же спирантную разновидность lus с потерею спиранта, но с показателем множественности q̇ (lu-q̇) или прямо таки с подъемом коренного спиранта в q || q̇ мы имеем в виде luq в составе сложного, несомненно, племенного названия Kasluq̇-īm. Существование такого племенного названия подтверждается косвенно наличием имени Kasluhat в надписи Ombos'a, как то читал Sayce (Man, 1903, № 77 по Skinner'y, p. 213). Чтение еврейского оригинала библии в массо-

ретской редакции Kasluq-īm в греческой версии LXX заменяется названием Χασμωνιείμ Qasmonı-eym, и оба эти названия потому отожествляют. У Dillmann'а [Die Genesis. Von der dritten Auflage an erklärt von A. Dillman (6-е изд 1892,)] по Skinner'у (p. 213) читаем: „сомнительные коньектуры“. Факт однако тот, что традиционно говорится в 13, 14 быт. о филистимлянах, следовательно этрусках, как об отпрыске племени Каслухов, а яфетическое языкознание в этом этническом термине Kasluq дает нам основание усмотреть гибридное племенное название, вроде Со-мехов, Эгер-сванов, Бер-дзенов на Кавказе или Кант-абров или Келт-иберов в Испании, притом гибридное название с лухами или этрусками во второй части, первая же часть kas также название известного яфетического племени, имевшего распространение и на Востоке, у Каспийского моря и далее, и на Западе, в Испании и на Британских островах— Касситы, и естественно местами, так, значит, в районе Палестины выделялись еще в сознании окружающих скрещенные образования Касситов то с этрусками, так в частности Кас-лухи, то с другими племенами, напр. Кас-монии или Хас-монии (Χασμωνιείμ), как то на лицо в LXX. Вторая часть mōn-ı или а) с позднейшим растянутым о, т. е. долгим о (ω), следовательно, первоначально *mon-ı, представляет низшую ступень племенного названия pun (→φun) ←pon (→φon с эпент.: φoyn), т. е. название, которое перешло к семитам финикиянам в Палестине и к пунам в Африке, но которое природно принадлежало, как было сказано, яфетидам йонам или шон'ам (сванам), или b) при первичности долготы с ō (ω), восходящим к os, представляет перерождение архетипа mos-nı, разновидности мосоха или баска. Следовательно, „Кас-монии“ собственно означало бы 'Касо-йоны' ('касо-сваны') или 'касо-мосохи' ('касо-баски'), что ни в каком смысле нельзя бы сблизить с этрусками. Египтолог Müller с помощью LXX (G) восстанавливает Nasmōn-īm, что он отожествляет с Νασαμῶνες Геродота (II, 34, IV, 172, 182, 190), могущественным племенем кочевников либийцев, близ оазиса Амона, но с племенным названием nas-, если поправка верна, мы попадаем опять в иную этническую среду, именно, как мы видели, расенскую или этрусскую, что для традиционного отожествления с филистимлянами дает опять таки опору. Ни историку, ни филологу нельзя строить в данной области коньектур, не учитывая всех возможностей, а иногда и незыблемых фактов, выясняемых яфетическим языкознанием. Палеонтология и построенная на ней грамматика доисторической топонимики и здесь взрывает все исторические построения ученых, обнажает полную несостоятельность утверждений новейших историков, когда они хотят разъяснить до-историческое положение, в неведении данных яфетической теории. Так у Macalister'а (The Phi-

listines 1914, p. 60) читаем про детей Рафаима, борцов филистимлян: „Перед тем как расстаться с повествованием о борцах филистимлян, которое мы таким образом постарались привести в порядок, мы должны отметить, что, собственно говоря, они не могут быть вовсе классифицируемы как филистимляне. Выражение „сын Рафы“, переведенное „гигантом“ в английской версии, скорее подразумевает, что семья эта была из остатков Рафаимов или Анакимов, крупной коренной (aboriginal) расы, которую израэлиты застали при своем появлении поселившимися в Хевроне и в соседних селах, Gath, Gaza и Ашдод. По Иисусу Нав. XI.21. они были совершенно изгнаны из Хевронской области, но последние были оставлены в филистимских городах, где они несомненно смешались с западными пришельцами. Рослость (the tall stature), приписываемая этим борцам (champions)—физическая черта, никогда в истории не приписываемая самим филистимлянам—ладит с этой теориею такого происхождения семьи. По Далиле и Голиафу судят о филистимлянском народе, но нет никакого доказательства, что в ком либо из них была хоть капля филистимлянской крови“. Откуда может быть доказательство, если факты, касающиеся рафаимов и анакитов, для семитов до-исторического порядка? И в таком случае молчание источников, очевидно, отсутствующих, разве может быть использовано в тяжбе по вопросу в ту или иную сторону? По реальности ближе к истине то, что про Rəφā -īm'ов пишет Ed. Meyer [1]), следуя тому, что так прямо рассказывается в дошедшем до нас письменно фольклоре: „Nach israelitischer Sage ist Palästina in der Urzeit von den „Totengeistern“ Refa'īm (§ 351; die richtfige Deutung hat Stade gegeben) bewohnt gewesen, die damals als gewaltige Riesen auf Erden lebten, entsprechend den griechischen Heroen; von ihnen ursprünglich gesondert sind die dem Mythus entstammenden vereinzelten Riesen („Kinder des Anaq“) im Süden, aus denen später ein Volk der ʿAnaqiter gemacht ist.“

Оставим пока Анакитов, но что касается Рафаимов, на яфетической почве евр. Rə-φā-īm не может быть иначе восстановлено, по отвлечении еврейского окончания -īm, как ru-φa (←*ruƒ-pa, resp. * roƒ-pa). Основа ru-, с утратой спиранта ƒ, та же, что в египетском названии упомянутого выше населенного пункта этрусского происхождения Ru-ten-a [2]). При наличии большой чувствительности к долготе гласных мы вместо обычного ослабления u→ə должны бы получить основу с долгим ō — rō-pa восходящую к *roƒ-pa, перебойного эквивалента сибилянтного *rош-pa. Мы это rōpa имеем в прототипе до сегоднешнего дня живого мирового

[1]) GA³, I, § 354 (p. 419, пр).
[2]) См. стр. 29.

термина, но с префиксом pe - на низшей ступени me- || ve-, в перемещенном виде — ev-, это — Ew-rō-pa (Ευρώπη) ←*Ve-roƒ-pa | *Me-roƒ-pa [1]). Следовательно, рафаимы не даром легендарны, они современники первого общечеловеческого осознания населения Европы или ее части как определенного племени. Это еще не значит, что они первые и единственные обитатели старого света, но и того, что говорит термин достаточно, чтобы за рафаимами, собственно за руфами в Палестине признать принадлежность к первичному слою ее населения, и так как ru-φa — мн. число рушов или этрусков, то мы в этрусках, оставив даже филистимлян-пеласгов в сторонс, не можем не видеть первых яфетических насельников Палестины, независимо от иммиграции исторических эпох; в народном представлении позднее это гиганты; но на самом деле они — обычное яфетическое племя с тотемом 'лошадь', в связи с этим являющее духов усопших; ведь таково символическое значение и лошади. Meyer, конечно, не чуял, что словами, „как мощные великаны жили на земле „соответственно греческим героям — als gewaltige Riesen auf Erden lebten, entsprechend den griechischen Heroen“, он сопоставлял и лексически тождественные величины, что евр. rə-φā- и греч. hē-rō- суть две формы одной и той же основы rō-, resp. ru-, в архетипе спир. roƒ V сиб. roш.

С момента, как в пределах семитического мира мы даже в до-исторической топонимике имеем образование терминов с чужим префиксом, так Pa-las-tu, Πα-λαισ-τίνη, Pu-ras-at-ı, Φə-lāш-eϑ etc, Φı-lıs-tu (V *Φu-luш-tu), становится неизбежным яфетидологический подход к неразъясненному семитическому термину, наличному в значении 'лошали' в евр. — φārāш, в др.-арам. — φarш Зах. II,2 (у Гезениуса с оговоркой: „если это не φaraш, II ['всадник']), предполагаемое с иным происхождением (см. ниже), в саб. — ψ-r-ш, в араб. faras, в эфиоп. faras. Это восходит к яфетическому архетипу племенного названия с губным префиксом pa- (→ba-→φa-), т. е. названию этрусков в форме pa-ras. Теперь понятно, почему в еврейском нет различия между этим словом и словом, означающим 'всадник как воин'. Собственно оба понятия могли бы быть выражены одним и тем же словом, племенным названием, и в одном случае это 'этруски-всадники' или 'этруски-воины [resp. разбойники]', в другом случае тотем этрусков — 'лошадь'. Образование формы

[1]) Термин имеет многочисленную родню в кругу как нарицательных, так и собственных имен, в числе их культовых или из мифов, отчасти в самом греческом языке, но это требует специальной трактовки. Пока см. мой отчет о второй заграничной командировке к европейским яфетидам, прочитаный 5-го сентября в Академ. наук в заседании Отд. ист. наук и филологии. Яф. Сборник, III.

действующего лица удвоением r как в еврейском и форма faʿil—fārıs в арабском, когда речь идет о 'всаднике-воине', все это позднейшее бытование в семитической среде, или в народной, или, б. м. (так у евреев), лишь ученой.

Этимологии термина до сих пор нет удовлетворительной. Коренная семитическая этимология, выставленная de Lagarde'ом, отвергнута даже у Gesenius'a (s.v.): „das Tier, das den Boden schlägt und zerbricht aber das wäre hebr. φaras" [араб. φaras от √φrs || яф. φrt: г. φreta 'раздирать'].

Отвод этимологии, возводившей 'лошадь' к глаголу 'раздирать', сделан еще Fränkel'ем, который, исходя из представлений, что прославленная арабская лошадь не с древнейших времен арабского происхождения, а из соседящих с семитами стран ее культивировали издревле Египет и „Персия (Армения)", в 1886-м году писал (Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, p. 99): „so ist denn auch der eine alte semitisch-ägyptische Name des Pferdes sus im Arabischen nicht mehr erhalten; dieses hat nur den anderen Namen desselben φārāш als faras zugleich mit dem äthiopischen f a r a s bewahrt, während das Aramäische nur die Ableitung φarāшā ('всадник' = евр. φārāш) übrig behalten hat. Ob dies Wort echt ist, ist auch noch fraglich; zu arab. farasa „brechen" kann es schon deshalb nicht gestellt werden, weil dies hebr. aram. φ-r-s entspricht, nicht φ-r-ш".

По Jensen'y „как sūs м. б. от Susa, так φārāш, м. б., относится к P a r a š Персия [1])". Теперь про sūs 'лошадь' мы знаем, что это диалектическая разновидность ruш, т. е. этруска [2]), но не знаю, возможно ли этрусское происхождение выдвигать и для города Susa. Что касается φаraш, resp. paraш 'лошадь' и Фaraш Персия, как и сам термин Persa, это одно и тоже слово, но дело идет не о персидском происхождении 'лошади', а об яфетическом происхождении и доисторического населения Персии и семитического названия 'лошади', тотема не то этрусков (Pe-rsa), не то иберов (Per-sa): тут такое же коле-

[1]) ZA. 15. 230. n. 1: „Seltsam, dass das hebräische, aramäische und assyrishe sūs-sūsya-sīsū = ‹Pferd› an Š u š u-Suza, und dessen hebräisch-arabisches Synonym φārāш, faras an den Namen für das Gebiet von Susa, P a r a š (T), anklingt; man könnte deshalb vermuten, dass das Pferd in alter Zeit über die Susiana an den Semiten gekommen ist... Aber das *a i* im status constructus des syr. susya-susay ist damit wohl unvereinbar..."

[2]) Н. Марр. „Лошадь" „птица", тотем урарто-этрусского племени и еще два этапа в его миграции (Яфет. сборник I, стр. 133 сл. [мы теперь в таких случаях от миграции племен с готовым языком отказываемся]

бание между иберами и другими, собственно ras+en-ами, какое было в отношении Bwrsa в Карфагене, решившееся в пользу иберов. Однако этнические связи, общие у Испании с Ираном, эпохи тех связей настолько бесконечно удалены в глубь времен, что если ҫā- rāш 'лошадь' (собират.) у евреев появляется в связи с ними, то какая же органическая связь может быть с филистимлянами, которые, предполагается, сравнительно позднее эмигрировали с Крита? Этрусков, раз их, филистимлян, надо видеть в пеласгах, значит и не было в стране, которая первоначально называлась вовсе не Палестиной, а Q̊anaʕan'ом. Минуя сейчас вопрос о Ханаане, не могу не указать, что факт сравнительно позднейшего внедрения критских этрусков, филистимлян, с соответственного острова вовсе не исключает возможности существования древнее в стране этрусков. Иначе мы повторили бы ошибку ученых, которые появление басков во Франции датировали с похода испанских басков в VI-м веке, когда Франция полна в топонимике, а часто и в речи баскских переживаний, и французские баски вовсе не разделяют природно-языковых особенностей испанских басков, часто имея коренным образом отличные нормы.

Затем по-мимо Филистима в еврейском имеются другие, б. м., более древние переживания племенного названия этрусков, более интимно входящие в еврейскую общественность или в его древнейшие почти мифологические предания. В первую очередь интересны термины, в которых отложилось племенное название этрусков в форме, более сродной с нарицательным именем ҫārāш „лошадь". Слово это 1), повторяю, по значению племенное название, а „лошадь" значит лишь в порядке тотемного словотворчества, притом 'лошадь' в нашем смысле — позднейшее явление, в более же древнее время это крылатое существо, то птица, то дракон, вообще чудовище; 2) формально с префиксом губного порядка, который однако может возмещаться тождественным формативом в конце, суффиксом -ҫa или -aҫ, собственно любым из ряда -pa || -ap→-ba || -ab→ -ҫa || -aҫ, как в известном яфетическом термине (Vш-ap) || Uш-pa. 3) Наконец, основа raш-, конечно, расходится по племенному источнику и с lш || leш-, основой Фэ-lш-ϑı и с ее спирантной разновидностью lē в Фe-lē-ϑ, но она, мне кажется, налична в евр. в спирантной разновидностью rah-→ra-(одной особенности огласовки, евр. бытовой нормы, именно долготы я не касаюсь, и к ней, впрочем, имеется другой ключ).

Спирантная разновидность основы ras, т. е. raḥ налична в форме pl. t. с губным показателем множественности p→b→ҫ, в семитической среде получившем значение 3-го коренного, — с окончанием мн. ч. в виде -ab: raḥ-ab (rahab, в паузе rāhab) 'мифическое существо': 'морское

*

чудовище' [ср. яфет. 'vıшар'] [1]). Спирантные разновидности, rah || raγ в линии развития животного значения термина могли иметь смысл и „рыбы“, и в таком значении мы находим это слово у басков в форме мн. ч. -ın и с преф. а-, так как в баскском слова не могут начинаться плавным r: a-ṛay-n → a-ṛañ 'рыба' ← *a-rah-ın. Появление этрусского тотемного термина у басков вполне естественно, так как сами баски называют себя eusk-el'ами или eusk-ar'ами, а ewsk это, как установлено, разновидность raш'a, resp. rosk'a или этруска. Любопытно, что rah-ab в Иов. 9, 13 и 26, 12 передается представителями Кавказской версии Библии грузинским — словом veш-ар [2]), армянским — раз (9, 13) греческим соответствием kēt (κῆτος) вм. арм. vıш-ар, а другой раз (26, 12) характерным переводом hamataratən, что значит 'распростертое' или 'разлитое', т. е. небо или водное пространство.

Мы здесь сталкиваемся с одним из труднейших, но интереснейших узлов яфетического языкознания, не распутав которого мы не можем уверенно уточнять и вообще углублять палеоглоттических изысканий. Не столько трудно постичь, что понятия 'солнце' и 'море-небо' оказываются одноутробны, это можно бы поставить в связь с 'водою-светом'. Имеется и другой семантический подход к тому же значению. Трудность узла в вопросе о множестве небес по числу яфетических племен; и в связи с этим этрусский тотемный термин для солнца одновременно означает по троичной значимости яфетических слов 'рука || женщина || вода (река)' и в связи с психологической диссоциациею, когда „вода“ и „рыба“, целое и часть, выводились из одного понятия, вернее — из представления об одном и том же живом предмете, основа этрусского племенного названия могла означать и 'воду', и 'море', и 'вишап', 'рыбу', как мы видим в баскском a-ṛañ ← a-raγ-n 'рыба'. И мы вправе искать в еврейском языке этрусский тотемный термин в значении не только 'лошади', представлявшейся как водяное животное, но и более древнего, чем 'лошадь', водяного животного и более того, в значении другого тотема — 'солнца'. И вот именно разновидность имени гомеровского героя Res'a, в греческом эпосе из 'лошади' обратившегося, по антропоморфизации, в 'возницу' сохранена в более непочатом виде в значении нарицательного имени 'солнце'. Таково евр. ḳeres 'солнце'.

[1]) G. Smith (Ch G, p. 86) с „евр. rahab Seeungeheuer“ склонен был отожествить дракона клинообразных надписей (Cuneif. Inscr., II, 32, 9), пещера которого названа turbuhtu.

[2]) 9, 13: da damdabldes mıs queшey veшap-ı ϑıs queшey, 26, 12: damqobıl ıqmna veшap-i „вишап был повержен“.

Спирантная разновидность основы res с тем же префиксом e- (← he-) — *e-reh || *e-rih сохранилась с подъемом h в q̇ в форме зубного мн. числа на ϑe у греков (если группа q̇ϑ не представляет нераздельно спирантизованного раздвоения, как в χϑόνιος и т. п., и и тогда спирант h архетипа reh- || rih- надо признать утраченным) как известный культовый термин E-req̇-ϑe || E-riq̇-ϑe — 'Ερεχϑέ-υς || 'Εριχϑε-ύς, представлявшийся как 'чудовище-змий', но с особым интимным отношением к лошади, тотему этрусков, с прозвищем возницы, как первый запрягший четверню.

Эта общность самих разновидностей основы племенного названия пеласгов или этрусков в Иудее и Греции для нас имеет особенно высокую цену; в еврейском на лицо, как и в греческом, форма основы las, resp. laш. Еврейский язык насыщен культовыми терминами, происходящими от разновидностей с плавным „l" того же племенного названия пеласгов или этрусков. Но прежде чем коснуться их, зарегистрируем один, опять таки, общий у евреев с греками термин, происходящий из яфетической среды, именно племенной ее группы пеласгской, однако, надо предварить, что у яфетических народов слово со значением 'свод', 'комната', 'портик', 'перекрытие', 'кров', не говоря о 'храме', 'доме', являются всегда названием 'неба', и каждое яфетическое племя первоначально имело свое название 'неба', тождественное с племенным его названием. Так у лезгин в значении неба название этрусков или пеласгов в форме мн. числа на-en || -ın от основы сибилянтного вида reш ('небо' — куан., ахв. reш-en, карат., годаб. ботл., анд. reш-ın) или спирантного reh ('небо' — reh-en тинд.). Таково же должно было быть в соответственной диалектической среде племени этрусков значение les-q̇, resp. lıш-k и, следовательно, эти две формы могли бы означать без всякой натяжки 'свод', 'портик', 'комната', 'перекрытие', 'кров', 'дом', и вот, действительно, мы находим в греческом λέσ-χη в значении 'место покрытое', вид портика или галлереи [1]), а в еврейском lıш-kā 'комната', 'погреб', особенно сводчатое помещение в храме для склада утвари [2]). Ed. Meyer совершенно прав, когда данную пару слов объединяет вместе с οἶνος — евр. yaîn, араб. wayn 'вино', παλλακή = φēlegeш, resp. pılegeш 'наложница', χρῦσος = фин. „charûs" (яфетидол. qaruϑ) и др., как вклад, полученный евр. и греческим

[1]) В значении 'беседы', 'места беседы' термин семантически должен быть выделен, он также имеет иное, но всетаки яфетидологическое разъяснение.

[2]) К появлению n вм. l в nıшkā, если относить термин сюда (Brockelman VGr I 228), см. стр. 24 сл.

одинаково из одного общего источника [1]), но этот источник вовсе не исключительно малоазийский, как впрочем и не исключительно кавказский, а разливающийся по всему Средиземноморью поток яфетической семьи языков; и из различных языков этой семьи, а не одного, идут не только перечисленные единицы, но многие десятки и сотни слов, не как культурные заимствования, а усвоения в значительной мере от первоначального населения Греции, когда речь идет о греках, и Палестины или Хананеи, когда речь идет об евреях и т. д.

Подлинный же вид основы, присущий свистящей группе las-с показателем множественности las-k, прототип основы племенного названия Pe-las-g, в шипящем произношении *lašk должен был дать в спирантизованном виде laſk, что̀, следовательно, в качестве тотема этрусков должно бы означать 'лошадь'; из согласных элементов этого термина и получен семитический трехсогласный корень lſk, означающий 'посылать', первоначально 'гнать л о ш а д ь', как то мы видели на примере армянских глаголов araq-el, ardak-el [2]) и, как то будет случай специально выяснить на других терминах Армении и соседних стран, все в значении 'гонца или 'вестника', resp. 'ангела'. От глагола laſak 'посылать' (араб., где и с перестановкой ſalak, эфиоп.) и производят общеизвестный семитический термин со значением 'ангела' как бы 'посланец'—евр. maleſak, арб. malſak, но на самом деле семитами и глагол и готовая форма ma-laſk || me-laſk усвоены независимо, в процессе скрещения с яфетидами-этрусками, и термин ma-laſk, спирантизованная разновидность племенного названия *ma-lašk || *me-lašk, собственно *ma-lask || *me-lask, т. е. с губным на низшей ступени то же, что *pa-laš + k || pe-las + g и в то же время, следовательно тотем пеласгов-этрусков 'лошадь' ('*крылатая* лошадь' и т. п.).

Спирантизованный вид тех же коренных lh с огласовкой шипящей группы loh в еврейском с префиксом ſə- с окончанием мн. числа лишь еврейским ſə-lōh-īm, двойник араб. ſı-lāh, имея уже, как известно, общее значение 'бога', также сохраняет иногда смысл духа 'усопшего' (I Сам. 28, 13), точно речь идет о символизуемом лошадью предмете.

Спирантная разновидность основы les-, т. е. *leh → lē налична в форме pl. t. с губным показателем множественности w (v || m ↗ p → b—φ), это — Lē-vı (←*Leh-vı), т. е. 1) Lē-vı (←*leh-vı) с сохранением долготы (ē) 'племя Леви', 'жреческое звание левита', 'имя Левия, сына Иакова'. Не забудем, что Иаков — тотем солнца. Таким образом в этом

[1]) GA³, I, 2, § 476, стр. 705.

[2]) См. выше стр. 23—24.

слове, ставшем у евреев духовным сословным термином, имеем племенное название, так же, как в мирском сословном именовании p-lē-b у римлян, кстати представляющем то же сохраненное евреями слово lē-vı, но с префиксом; 2) та же разновидность племенного названия расенов также означала, как rah-ab, мифологическое существо, тотем расенов, но в составе сложного слова lē + vy-āϑān: первая часть составного термина то же слово, что и религиозно-сословный термин.

Одна из разобранных разновидностей племенного названия пеласгов или этрусков невольно оставляет в сознании чувство недоговоренности, речь о Фалеге; он назван сыном Эбера, а с термином „Эбер" связаны слишком сложные вопросы, и чисто местные национально-исторические палестинские, и территориально безграничные вселенские до-исторические чтобы коснуться этой темы мимоходом, но наша задача вообще, а не только касательно данного, допустим, исключительно важного термина осведомительная, и позволим себе одно слово для осведомления об яфетидологическом подходе к этому обычному названию евреев ₤ıbrī (LXX Ἑβραῖος). Эпонимный прародитель их ₤ᵊber в библии выводится отцом Фалега.

Отожествление его с Qabırı („Ḫabiri") месопотамских клинописей, равно с ʿApuriu (ʿApriu), египетским названием чуждого населения в Египте, не решает по существу вопроса о происхождении. Имеющиеся в печати объяснения племенного названия ₤eber, resp. ₤ıbrı не внушают доверия прежде всего потому, что исходят из анахронистического применения наших современных представлений в толковании терминов до-исторического происхождения, при чем, в довершение зла, каждое название толкуется индивидуально, без всякой типологической связи с другими этническими терминами, вращавшимися в быту палестинского населения, или с какой-либо системой по номенклатуре этнических единиц. Последняя [1]), она же давняя [2]) попытка толкования, усматривание в ₤ıbr-īm слова, означающего „кочевники", представляет поучительной образчик так называемой народной этимологии.

Допустим, что показание библейского родословия о родственной связи Фалега, эпонима пеласгов, по спорности текста не может ни к чему обязывать, но того же нельзя сказать о значении яфетических племенных названий, выступающих в Палестине в обычно дружном и неразлучном подборе. Недостает лишь иберов, чтобы повторить почти всю группу, наличную на противоположном конце Средиземноморья. Вопрос не об одних лишь названиях городов, как наприм. Тартеса, которые действительно могли быть связаны с торговлею и торговыми колониями тех

[1]) Spiegelberg, Orient. Litteraturzeit., X, стр. 618 сл.

[2]) Goldzieher, Mythos, стр. 66.



или иных наций. Что в Палестине с Финикиею, мы ту же группу яфетических народов видим населявшей иберийский полуостров, не исключая, наоборот, имея на первом месте иберов. Да без иберов дело не может обойтись, раз в стране имеются ионы. На Кавказе имеется даже спаянный из этих двух яфетических племенных названий составной термин ber-ďen, в архетипе означавший иберо-чан или ıber-kan, т. е. иверо-ион. Не осложняю сейчас изложения подробностями того факта, что название бронзы от Ирана до Британских островов представляет разновидности этого именно гибридного племенного названия, как вообще металлы не только в яфетических, но и в семитических и индоевропейских языках носят названия яфетических племен, являясь как бы их тотемами. На восточной окраине Средиземноморья племенное название яфетидов ионов представлено не в одних сибилянтных разновидностях (sıd- sed-) [1]), но и в спирантных — k̇an (ḳan) → ǧan → q̇an, откуда не только основа kn-, но и различные от него и от k̇an формы мн. числа, в числе их мн. число по удвоению, по типу berber от ber, resp. ıber, но с диссимиляциею двух k̇ в закономерные его прерождения то q, то £: q̇ana£an (← *k̇ana-k̇an). На иберийском полуострове рядом с сибилянтными разновидностями, Hı-span-ı и др., также ряд спирантных представителей, у басков переживших в значении бога, тотема ионов и потом вообще 'господина' — yawn ↙ q̇awn (← *yon ↙ *q̇on) V yayn ↙ q̇ayn (← *yen ↙ *q̇en). С огласовкой „е" мы имеем разновидность палестинского k̇an ↗ → q̇an в испанском ken- в составе также гибридного племенного названия ken + ta-br, где ta суффикс мн. числа, если это не префикс такой же, как в ряде других географических названий этнического происхождения, а в основе br второй части усматривается корень основы ber, resp. -ıber в его двухсогласном составе, т. е. яфетиды ионы не только на Кавказе, но и на крайнем Западе неразрывно сопутствуют иберам, и раз мы убеждаемся в наличии ионов в Палестине и Финикии, нам обязательно надо ждать появления рядом иберов, тем более, что иберы населяли Африку, северное либийское побережье бесспорно, и Францию, где они имеют своих двойников в лигурах.

С термином £ıbrī 'еврей', особенно эпонимным родоначальником евреев £ēber созвучно до тожества еврейское же слово £ēber 'потусторонний', 'того берега', как, напр., в грузинском языке ımer, разновидность племенного названия ıber (←hıber), совпадает с наречием места ımer 'по ту сторону'. Это путает кавказоведов и в частности и грузиноведов также, как первая еврейская пара созвучных слов —

[1]) См. выше, стр. 18.



семитологов. Яфетическое языкознание располагает данными для отожествления племенного названия евреев ƹıbrī ƹēber не только с иберами, как Испании, так Кавказа, но и при подъеме в том же названии ƹ в k̇ и окающей огласовке u — с *k̇uper'ами, отложившими свое название в наименовании острова Кипра (Κύπρος), равно с двойниками и тех и других в Месопотамии, с теми, что известны под тем же названием в сибилянтной разновидности — šumer, именно шумеры или сумерийцы. Шумеров, resp. шиберов мы находим не только в Месопотамии, но и в Пиренеях, здесь как пережиток, откапываемый в топонимике. Однако это требует особого детального изложения, которое к тому же нас отдалило бы очень от мира лошадей. Однако и в этом отдалении мы не теряем материальной базы, так как отходя от лошадей, мы попадаем в металлический мир, мир меди и особенно бронзы, не менее важный культурно-исторически. В этом деле наблюдается некоторая встреча у иберов с этрусками, однако и расхождение, так как и этруски носители медной культуры, повидимому, не в одной терминологии. Египетское свидетельство об алашиах и асиях, как данниках меди, представляет исключительное значение, быть может, скорее для этнологии, чем для географии. Неизбежная встреча алашиов или асиев, одинаково этрусков с иберами на острове Кипре, носителе племенного названия именно иберов, требует лишь большего внимания большей осторожности в распределении ролей различных племен. В тяжбе о значении каждого из них в медном и бронзовом производстве, для правильного решения которой требуется и правильный анализ также термина Kaφ̣ϑōr или Keftıw || Kaftı, названия третьего племени кажущегося соучастника медных дел. Есть стремление отожествить kaftı с термином Κρήτη 'Крит', но с точки зрения яфетического языкознания это детский прием работы, когда Kaφ̣ϑōr предполагают отожествить с потерей губного p → φ̣ с Критом, опираясь на реальное понимание позднее египетского kptār. Я чую готовое возражение, что вообще эти вопросы черезчур сложны и трудны. Совершенно верно, как поразительна сложна и трудна жизнь также, и потому яфетическое языкознание как строилось, так и предполагает далее строиться и, если будут материальные основания, перестраиваться, чтобы не замереть в мертвящей схеме, несомненно всегда ясной и простой так, как никогда и нигде в реальной жизни не бывает. (Уже поздно, в момент подписи к печати разъяснилось, что Kaφ̣ϑūr, Kaφ̣tı, Keφ̣tıw — разновидности термина „Кипр“, но с осложнением, это двуплеменные названия — 'иберо-салы' как и Фоуnī-k'ы *Фor-nom-k'и, последние, увы, не 'ионы', а 'иберо-рас+ены' или 'иберо-этруски', см. выше, стр. 24—25, 30, 37).

Н. Марр.



Пережитки анимизма в библейской поэзии [1]).

I. Метод исследования.

Конкретные черты, приписываемые божеству в ветхом завете, в значительной части своей, обычно рассматриваются либо как произвольно созданные поэтические образы — либо как заимствованные из чуждых религий мифологические представления, примененные библейскими авторами в аллегорическом значении в целях более яркого изображения могущества и благости божества. В противоположность обычным приемам экзегетики мы пытаемся прежде всего фиксировать буквальный смысл текстов, содержащих интересующие нас конкретные черты, видя в них (при отсутствии определенных указаний противоположного характера) подлинные черты древнейших верований, сохранившихся в качестве пережитков на всем протяжении библии, играя роль религиозных символов, постепенно утративших свой первоначальный смысл, но остающихся по традиции неотъемлемыми аттрибутами божества.

В многочисленных теофаниях ветхого завета, в видениях пророков, в поэтических описаниях литургических текстов божество сплошь и рядом изображается в конкретных чертах: либо антропоморфно, как небесный царь, восседающий на престоле в небесном чертоге, окруженный своим „воинством“ или „вестниками“, выполняющими его поручения; либо натуралистически, как стихийный огонь („горящий куст“, „огненный столб“), как непосредственная причина грозы и бури, землетрясения, вулканического извержения; менее явственно, но вполне уловимо, — как источник дневного света [2]).

---

[1]) Настоящая статья представляет собой переработку двух докладов, читанных в Рос. Акад. Ист. Мат. Культ. (в янв. и авг. 1923 г.).— Толчком к изучению светового характера божества (см. ниже — гл. III) послужил для меня читанный в той же Академии доклад В. К. Шилейко о «первоначальном значении семитического El» (в печати пока не появлялся).

[2]) Статья была уже готова к печати, когда мною впервые обращено было внимание на тексты, изображающие божество как олицетворение водной стихии. Выяснению этого вопроса мною посвящено отдельное исследование: „Вода и огонь в библейской поэзии“. Яфетич. Сборн. III.

Нередко оба ряда представлений (антропоморфных и натуралистических) теснейшим образом переплетаются между собой. Тогда небесный чертог мыслится как шатер из облаков [1]), ангелы превращаются в олицетворения явлений природы (звезды, молнии, ветры) [2]); бог грозы, одетый в шлем и панцырь [3]), разъезжает в боевой колеснице, запряженной конями [4]), или носится по небосводу на облаке-керубе, метая из лука свои стрелы-молнии, потрясая громами землю и, при радостных кликах небесного воинства, укрощая противящиеся его власти водные массы [5]). Когда буря затихает, на небе появляется его гигантский лук-радуга, как символ восстановленных им незыблемых законов природы.

Внешнему облику божества вполне соответствуют приписываемые ему антропопатические черты, в которых столь же явственно проглядывает родство его с стихийными силами. На духовный облик божества переносится вся свойственная человеческой душе скала переживаний: наряду с безмерной благостью и любовью — вспышки яростного гнева, дышащая огнем ревность и кровожадная месть [6]). Есть что-то стихийное в гневе божества, потрясающем землю до основания, огнем пронизывающим вселенную от небосвода до неизведанных глубин преисподней [7]). И когда давно уже пополнена чаша страдания и раскаяния, необходимая для утоления его ярости, он обычно все еще крепится [8]), медлит показать свое светлое лицо из-за густого облака, которым он окутал себя [9]), пока не улягутся последние вспышки его гнева. Лишь тогда, когда грехи людские стерты, как облако [10]), застилавшее солнце, лицо бога озаряется, отраженным светом сияя на всех лицах, и „слава" его наполняет сиянием всю землю, затмевая свет небесных светил [11]).

Подобные черты во внешнем и моральном облике божества хорошо известны всякому, кто внимательно читал ветхий завет. Можно видеть в них отражение глубокого религиозного чувства, облеченного в яркие образы поэтического творчества. От сознания современного читателя

[1]) Пс. 18, 12.
[2]) Пс. 104, 4; Иов. 38, 7.
[3]) Ис. 59, 17; см. Gunkel, Schöpfung u. Chaos, стр. 108 — 110.
[4]) Хаб. 3, 8.
[5]) Иов 38, 7 сл.; ср. тексты, приведенные во 2-й главе.
[6]) Второзак. 32, 41 — 43; Нахум 1, 2.
[7]) Второзак. 32, 22.
[8]) Исаия 64, 8 — 11; 63, 15.
[9]) Плач, 3, 44.
[10]) Исаия 44, 22.
[11]) Исаия 60, 19; ср. 60, 1 — 3.

библии, воспитанного на традиционном понимании ее текста, легко может ускользнуть грубая примитивность образов в приложении к идее единого бога. Невольно подчиняясь обаянию своеобразной символики библейской поэзии, он готов видеть позади этих образов смутное предчувствие глубоких идей, легших в основу религиозного развития человечества. Иными глазами посмотрит, однако, на дело тот, у кого в центре внимания стоит сравнительное изучение религий. Конкретные черты в изображении божества представляют для него преимущественно этнологический интерес: он склонен видеть в них фрагменты утерянной мифологии и космогонии, дающие ценный материал для реконструкции примитивных воззрений древнейшего времени.

В ограниченном виде наша точка зрения до известной степени приобрела уже право гражданства в науке; в литературе нередко встречаются указания на то, что национальный бог евреев мыслился первоначально не только как источник этических норм, но также как олицетворение катастрофических явлений природы [1]). Что же касается мифа о творении [2]), связанного с первоначально световым характером божества, то большинство исследователей склонно считать его чуждым телом в религиозном сознании евреев. И если тексты, изображающие Яхве богом грозы, — к какой бы эпохе ни принадлежали их авторы, — обычно понимаются в прямом смысле, как отображение подлинных народных верований, то тексты, сохранившие реминисценции мифа о творении или же черты, указывающие на световой характер божества, все еще сплошь и рядом истолковываются аллегорически.

Однако, в целом ряде случаев приходится констатировать, что примененный библейским автором образ, по своему первоначальному значению, имеет существенно иной смысл, нежели тот, который придается ему автором в данном контексте. То обстоятельство, что интересующие нас черты диссонируют с религиозным сознанием после-пленной эпохи и лишь при посредстве аллегорического истолкования могут служить адэкватным выражением ее идей, является прямым указанием на то, что мы имеем дело не с произвольными продуктами поэтического творчества, а с возникшими вне сознания данного автора готовыми формулами, которые могут быть поняты лишь как пережитки отдаленного прошлого. В противном случае оставалось бы непонятным, каким образом созданные

[1]) Ed. Meyer. Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, стр 70 сл. — B. Luther в назв. соч. Ed. Meyer'a стр. 127, пр. 2. — Gunkel. Schöpfung und Chaos стр. 104. — Киттель (в Ист. евр. нар. Изд. Т-ва „Мир“, т. I, стр. 174). — Baentsch в коммент. к Исх. 3, 21. — M. Weber. Das antike Judentum 1921, стр. 138, и др.

[2]) Мифу о творении посвящена 2-я глава настоящей статьи.



ad hoc образы сплошь и рядом оказываются столь несовершенным орудием для передачи подлинных воззрений библейских авторов [1]), и пришлось бы признать актом кощунства с их стороны присвоение божеству конкретных черт, произвольно придуманных или механически заимствованных из чуждых религий и совершенно недопустимых с точки зрения современных этим авторам монотеистических воззрений.

В длительном процессе перехода от политеизма к монотеизму воззрения предшествующего времени, в виде унаследованного балласта, продолжают жить и в последующую эпоху, и постепенно утрачивая присущий им конкретный смысл, приобретают характер священных символов, остающихся неизменными аттрибутами божества. Пророки до-пленного периода, сосредоточивая свое внимание преимущественно на этической природе божества, оставляют нетронутыми космогонические воззрения народа, и ощущая потребность наглядно изобразить присутствие и могущество божества, изредка сами прибегают к старинным, примитивным представлениям [2]). Псалмы после-пленной эпохи, поскольку они служили богослужебным целям, выросли органически из литургической поэзии языческого периода, которая в подлинном виде до нас не дошла, но фрагменты которой могут быть восстановлены по цитатам или переработкам в библейских псалмах [3]). Наличность литургических гимнов в до-пленный период [4]) подтверждается свидетельством Амоса: „избавь меня от шума твоих песен, и музыки цитр твоих я не стану слушать“ (Ам. 5, 23); протест пророка против этих песен может быть удовлетворительно объяснен лишь из несоответствия их содержания с религиозными воззрениями Амоса. Но если реформа Иосии, как и реставрация Эзры, оставили нетронутым такой несомненный пережиток язычества, как жертвоприношение, несмотря

[1]) Это обстоятельство изредка обращает на себя внимание комментаторов, готовых приписать его недостаточной одаренности данного библейского автора, как поэта; см., напр., Duhm (Hand-Kom. Nowack'a) к Ис. 60, 2 и 60, 19.

[2]) Исаия (гл. 6, 1 сл.), подобно Михею сыну Емвлая (1 кн. Царств 22,19 сл.), изображает божество сидящим на троне и окруженным подчиненными ему сверхъестественными существами; изображения Иезекиила (см. особенно гл. 1) пестрят натуралистическими чертами.

[3]) „So spät man auch die uns uberlieferten Psalmen ansetzen mag, sicher ist, anderseits, das die Psalmendichtung selbst uralt ist“; Gunkel, Schöpfung und Chaos, стр. 107, ср. стр. 88 и 168.

[4]) Фрагмент подобного гимна сохранился в молитве Соломона при освящении храма (1 кн. царств 8, 12 — 13). В Септуагинте текст назван цитатой из „книги песен“ (ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς); эта недошедшая до нас книга была, очевидно, сборником литургических гимнов; ср. Kautzsch, Heil. Schr. к указ. месту.

на горячий протест до-пленных пророков, — то естественно предположить, что в богослужебном обиходе 2-го храма сохранились в употреблении и древние литургические гимны, возникшие на почве языческих верований, и лишь путем аллегорического истолкования приспособленные к религиозным воззрениям после-пленной эпохи. Таким образом, самый процесс развития литургической поэзии должен был способствовать сохранению древних образов, — как в силу преемственности литературных приемов, так и в силу того обстоятельства, что старинные формулы тем легче могли сохраниться в обиходе религиозной поэзии, что с течением времени все более стушевывался присущий им одиозный смысл, постепенно вытесняемый аллегорическим истолкованием.

Только с указанной точки зрения становится понятным тот на первый взгляд столь непостижимый факт, что и в текстах после-пленной эпохи божество по-прежнему изображается в грубо-антропоморфных и натуралистических чертах. Если по описаниям Жреческого Кодекса божество обычно является Моисею или народу закутанным в облако, то облако это для данного автора является символом несозерцаемости божества; но примененный им образ коренится в древнейших народных верованиях, по которым облако является естественным местопребыванием бога грозы [1]). Если в псалме после-пленной эпохи первозданный хаос мыслится одушевленным, и созданию мира предшествует борьба с ним божества, то для автора псалма, нередко переносящего эту борьбу на переход через Чермное море, победа божества над водной стихией является символом могущества и воинственности национального бога; но детали его изображения содержат черты, унаследованные от той эпохи, когда миф о творении сохранял еще свой первоначальный смысл. Если в эсхатологическом тексте ожидаемое спасение изображается таким образом, что тьма покроет землю и все населяющие ее племена, а над избранным народом воссияет в славе своей Яхве, так что все народы устремятся к этому единому источнику света, — то для автора текста исходящее от божества сияние является не более, как символом его благодати; но самая наличность представления о „славе божией“, как доступном восприятию световом явлении, может служить прямым указанием на первоначально световой характер божества.

При этом отнюдь не исключена возможность некоторого произвола в трактовке деталей или сознательного заимствования элементов чуждой культуры; но то и другое могло иметь место в после-пленный период

[1]) Облако, которым в известных случаях окутывается у Гомера Зевс, повидимому, того же происхождения.



лишь постольку, поскольку для этого подготовлена была почва в традиционной символике национальной религиозной поэзии. Если пр. Иезекиил изображает Яхве в виде человека, сидящего на снабженном колесами огненном троне, несомом фантастическими существами о четырех головах и окруженного ореолом, похожим на радугу, — то нельзя не видеть в этом изображении оригинальной композиции данного автора, быть может, отчасти навеянной знакомыми ему памятниками вавилонского искусства; но созданный Иезекиилом образ не мог бы послужить ни для него, ни для его современников изображением национального бога евреев, если бы и до него не существовало традиционного представления о Яхве, как о небесном царе, восседающем на престоле в кругу подвластных ему сверх'естественных существ, в отношении которых он первоначально мыслился как глава пантеона.

Как бы естественны и понятны ни представлялись нам встречающиеся в ветхом завете поэтические образы, мы не должны упускать из виду, что они сплошь и рядом содержат ценный „археологический“ материал для реконструкции древнейших религиозных воззрений [1]). Тем более мы вправе использовать их в указанном смысле в тех случаях, когда символы и уподобления кажутся с первого взгляда искусственными или когда присущие им детали противоречат религиозным воззрениям, современным автору данного текста. И если на всем протяжении ветхого завета божество в гневе дышит пламенем, а в милости изливает яркий свет, то совершенно независимо от того, в какой мере свет и огонь могут считаться „удачными“ образами для обозначения милости и гнева божества, мы вправе видеть в этих уподоблениях пережитки той отдаленной эпохи, когда Яхве мыслился одновременно, как непосредственной причиной катастрофических явлений природы, так и источником дневного света. Подобные воззрения, выросшие на почве анимистического миросозерцания, преодоленного впоследствии рационалистическим мышлением иудаизма, являются главным источником своеобразной, подчас изумительной символики ветхого завета.

[1]) Считаю нелишним пояснить мою мысль на примере, взятом из египетско религиозной поэзии. Одним из наиболее обычных напутствий умирающему египтянину в заупокойных текстах является пожелание «процветания в гробу» после смерти. Египтянин исторической эпохи бесспорно понимал это выражение образно, в значении „благоденствия за гробом“; однако, известное изображение Осириса в виде прорастающей мумии показывает, что выражение «процветать в гробу» (rwd, rnp — с детермин. цветущей ветки) первоначально имело конкретный смысл: умерший, отожествляемый с Осирисом, желает, подобно последнему, прорастать в гробу.



С изложенной точки зрения мы намерены в последующих главах подвергнуть анализу ряд библейских текстов, содержащих конкретные черты в изображении божества, группируя наш материал по следующим рубрикам:

1) Тексты, содержащие реминисценции мифа о предшествующей созданию мира борьбе Яхве с водным хаосом, как олицетворением тьмы.

2) Тексты, содержащие указания на первоначально световой характер божества.

3) Тексты, в которых Яхве изображается главой пантеона небесных существ.

II. Миф о творении.

„Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было познания бога, которые ...взирая на дела, не познали Виновника, а почитали за богов, правящих миром, либо огонь, либо ветер, либо движущийся воздух, либо звездный круг, либо бурную воду, либо небесные светила... Если (они) удивлялись силе и действию их, то должны были бы узнать из них, насколько могущественнее Тот, кто их сотворил, ибо от величия красоты созданий сравнительно познается виновник их бытия". В таких выражениях литературный памятник 2-го в. до р. хр., носящий на себе явные следы воздействия греческой философии [1]), противопоставляет воззрения иудаизма религиозным системам античного мира. Что более всего поражает в космогонических идеях нашего автора, это — резкое противопоставление творца творению, свидетельствующее о преодолении анимистического миросозерцания, отсутствие всякой попытки наглядного изображения творческой деятельности бога и насильственное устранение вопроса о материале, из которого создан мир.

Однако, представление о боге, как о трансцендентном внешнему миру „виновнике его бытия", в канонических книгах ветхого завета отнюдь не высказано с такой отчетливостью и определенностью, как в приведенном выше тексте. Обращаясь к основному источнику библейской космогонии — к 1-й гл. кн. бытия — мы находим в нем наряду с творцом одновременный ему и несотворенный им Хаос — водную пучину, являющуюся олицетворением мрака. Творчество бога изображается как отделение света от тьмы, верхних вод от нижних, суши от моря; но основной элемент, из которого создан мир, дан до начала творческой деятельности бога, существует, по меньшей мере, одновременно с ним.

[1]) Sap. Salom. 13, 1—5. См. Schürer. Gesch. d. jüd. Volkes (1909), III, стр. 507 сл.

В резком контрасте с идеей „единого творца" ветхий завет упоминает о живых свидетелях творения; подробнее, чем из 1-й гл. Бытия (ст. 26), мы узнаем об этом из следующего текста (Иов 38, 4—11):

„Где ты был, когда я полагал основания земли?..
Кто положил ее краеугольный камень,—
при общем ликовании утренних звезд,
когда радостно восклицали все сыны божии?
(кто) затворил вратами море,
когда оно исторглось, как бы вышло из чрева,
когда я сделал одежду его облаком, пелену его — арафелом [1]),
и утвердил для него мой закон
и поставил засовы и ворота
и сказал: доселе дойдешь и не перейдешь,
и здесь предел надменным волнам твоим?"

Приведенный текст является ценным источником для реконструкции той более древней космогонии, отдельные черты которой лишь смутно проглядывают в 1-й гл. бытия [2]), и согласно которой творец мира мыслился, преимущественно, как световое божество. Сопоставление „сынов божиих" с утренними звездами дает возможность видеть в них предвозвестников первого утра [3]), быть может соратников божества в борьбе его с предвечным мраком [4]). Олицетворяющий этот мрак водная стихия выступает перед нами в более явственных очертаниях; божеству пришлось выдержать упорную борьбу с драконом тьмы, прежде чем стало возможным создание организованного мира; в приведенном отрывке еще явно звучит торжество победителя над укрощенным врагом.

Перед нами отголосок древнего мифа, отдельные черты которого (и притом в различных версиях) сохранились в целом ряде библейских

[1]) Обычно переводят: „я сделал облака его одеждой, а мглу — пеленами его" (ср. Kautzsch, Heil. Schr.). Однако, оборот с двойн. вин. вполне допускает предложенный мной перевод (ср. пс. 104, 4), который представляется более приемлемым и по существу: победитель сдирает шкуру с убитого зверя и делает из нее для себя (облачную) палатку; в дальнейшем мы неоднократно встретим представление по которому Яхве живет в шатре из облаков; ‹araphel› — term. techn. для обозначения местопребывания Яхве; см. Исх. 20, 21; 1 Цар. 8, 12; Иов 22, 13 и др.

[2]) Подробный анализ 1-й гл. бытия с интересующей нас точки зрения дан у Gunkel'я. Schöpf. u. Chaos, стр. 4—16.

[3]) Ср. Riehm. Handwb. d. bibl. Altertums, стр. 381 (Del.).

[4]) В египетских текстах спутники солнечного бога (ist-Ra) в небесной ладье радостно приветствуют его победу над Апофисом; небезынтересно, что они и здесь иногда сопоставляются с звездами; см. Berl. Pap. 3050, I, 2—4 (Hierat. pap. aus d. Kgl. Mus. zu Berlin, т. II), где они названы звездами: ihmw—wrd (с детерминативом звезды) или ihmw—sk; на указанный текст обратил мое внимание И. Г. Лившиц.

текстов, впервые наиболее полно сопоставленных Gunkel'ем [1]. Настаивая на вавилонском происхождении мифа, автор этот в то же время обстоятельно доказывает, что заимствование его евреями могло иметь место лишь в самом начале их исторической жизни [2]. Детально останавливаясь на точках соприкосновения между библейскими реминисценциями мифа и известным вавилонским рассказом о борьбе Мардука с Тиамат, Гункель вынужден, однако, признать, что целый ряд сохранившихся в ветхом завете деталей не находит для себя аналогий в вавилонской версии мифа [3]. С другой стороны, справедливо указывают на то, что представление о борьбе божества с чудовищем могло быть известно в Палестине совершенно независимо от воздействия вавилонской мифологии: Duhm сопоставляет библейский миф с легендой о победе Персея над морским чудовищем [4]. Укажем с своей стороны на локализованный в Ликии миф о борьбе Беллерофронта с химерой, обнаруживающий существенное сходство с библейским мифом в том отношении, что Беллерофронт столь же тесно связан с крылатым Пегасом, как Яхве (во время борьбы с драконом) с крылатым Керубом [5]. Естественно допустить, что все перечисленные мифы восходят к общему прототипу, который, в результате дальнейшего развития в устной и письменной традиции, подвергся дифференциации, сообразно различным культурным областям своего распространения.

Сопоставленные в настоящей главе тексты имеют целью показать, что миф о борьбе божества с водным хаосом отнюдь не является чуждым телом в религиозном сознании народа. Возможно, что миф этот теснейшим образом связан был с Яхве еще задолго до того, как божество это стало национальным богом евреев [6]. Но если допустить, что распространенный на широком пространстве миф, приурочиваемый к весьма различным божествам, впервые перенесен был на Яхве евреями, заимствовавшими его от туземного населения Палестины, то и в этом случае остается несомненным, что миф успел органически

[1]) В его известном труде: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.

[2]) Назв. соч., стр. 121—170.

[3]) Еще определеннее высказывается Baudissin в ст. „Drache zu Babel" (Pr RE, т. 5, стр. 9), полагая, что Гункелю не удалось указать того вавилонского мифа, который мог бы считаться эквивалентом библейского мифа.

[4]) См. Duhm к ис. 51, 9; ср. Baudissin, loc. cit.

[5]) См. приведенный ниже отрывок из пс. 18 (ст. 11).

[6]) О „рецепции" Яхве, как первоначально чуждого евреям бога, — см. Max Weber. Das Antike Judentum (1921), стр. 126 сл. — О культе Яхве у мидианитян и арамеев, — см. Ed. Meyer. Israel. u. Nachb. 247 (ср. 162).

слиться с народными верованиями евреев и оказал существенное влияние на развитие библейской космогонии. Борьба Яхве с водным хаосом сопровождается грозой и землетрясением, т.-е. чертами, которые на всем протяжении ветхого завета являются характерными аттрибутами национального бога евреев, также как и полет на Керубе и облако — арафел (как местопребывание божества), играющие одинаково существенную роль в мифе о творении, как и в культовых легендах, специфически присущих религии яхвизма.

Переходя к обзору текстов, содержащих реминисценции мифа о творении, остановимся прежде всего на отрывке из пс. 18-го [1]:

„Земля всколебалась и потряслась,
основания гор дрогнули
и поколебались от гнева его.
Дым восходит от ноздрей его,
огонь пожирающий — из уст его.
пылающие угли в нем горят.

Он наклонил небеса и сошел,
и облако — под ногами его;
он сел на керуба и полетел
и понесся на крыльях ветра.
Он сделал тьму своим покровом,
шатром вкруг себя — темные воды и облака
от сияния перед ним (прошли облака),
град и пылающие угли.

И возгремел в небесах Яхве,
Эльон возвысил свой голос;
он пустил стрелы свои и рассеял их,
множество молний — и смутил их.
И стали видимы глубины моря,
и обнажились основания земли
от грозного голоса Яхве,
от дуновения ноздрей его“.

В первом отрывке дано описание землетрясения, вызванного присутствием божества, как огненной стихии, являющейся также причиной вулканического извержения. Затем следует описание грозы; небо низко нависло над землей; божество окутано грозовой тучей, в которой сверкают молнии. Таково внешнее воплощение национального бога евреев; таким он изображен и в песне Деборы: когда он шел из Сеира, „земля

[1] Ст. 8—16; текст с незначительными вариантами помещен также во 2-й кн. Сам. 22, 8—16.



тряслась, небо капало, облака изливали воду, а горы тряслись перед Яхве" (Суд. 5, 4—5). В такой же обстановке произошло откровение его на Синае; но те же черты характеризуют Яхве, как героя мифа о борьбе с водным хаосом, описание которой мы находим в заключительной части приведенного текста. Здесь молнии — стрелы, служащие божеству орудием борьбы; гром изображается как грозный окрик его, приводящий в трепет водную стихию. Враги божества не названы по имени, но результат борьбы — освобождение земной поверхности от затопивших ее водных масс — не оставляет сомнения в том, что речь идет о соратниках Хаоса-тьмы, предвечного врага светового бога.—Отметим еще полет на Керубе и шатер из облаков, как более или менее постоянные элементы при изображении божества в теофании.

Для автора псалма описанная борьба служит не более, как поэтическим образом для выражения могущества Яхве, которого он превозносит, как надежную опору в нужде: „Он простирает с высоты (свою руку)... извлекает меня из многих вод, избавляет меня от врага моего сильного..." (ст. 17—18). И хотя упование на помощь божию подкрепляется сознанием выполненного долга (ст. 20—25), тем не менее для изображения могущества божия автор бессознательно для себя пользуется древним воззрением, восходящим в последнем счете к языческому периоду, когда миф о творении еще жив был в сознании народа.

По мере того, как выступает на первый план этический характер божества, приписываемые ему конкретные черты постепенно утрачивают первоначальный смысл, и появляется тенденция истолковывать их аллегорически. Так, миф о борьбе с водным хаосом ставится в тесную связь с легендой о рассечении Чермного моря по выходе из Египта. Подобное применение миф получил в целом ряде библейских текстов:

„Бог идет из Темана,
святой — от горы Фарана;
величие его покрыло небеса,
слава его наполнила землю...
Он встал — и поколебал землю,
воззрел — и в трепет привел народы;
вековые горы распались,
первозданные холмы опали...
В запустении увидел я шатры Кушана,
потряслись палатки земли Мидианитской.

Разве на потоки воспылал гнев твой, Яхве,
или на море — ярость твоя,
что ты взошел на коней твоих,
на победные колесницы твои?

Ты обнажил твой лук,...
ты потоками рассек землю.
Увидев тебя, затрепетали горы,
ринулись потоками воды,
бездна дала голос свой...
Солнце и луна остановились в жилище своем
перед светом летающих стрел твоих,
перед сверканием молниеподобных копий твоих“ [1]).

И в этом тексте Яхве, являясь героем мифа о творении, охарактеризован в тоже время, как источник катастрофических явлений природы. — Упоминание Фарана (ст. 3) и земли Мидианитской (ст. 7) показывает, что автор, локализуя теофанию на крайнем юге Палестины имел ввиду изобразить чудеса, сопровождавшие исход из Египта. Но как согласовать с этим картину, набросанную в ст. 8 — 10 и содержащую ряд черт, совершенно чуждых библейской легенде об исходе? [2]) — Нельзя не согласиться с Гункелем [3]), который видит в нашем тексте, как и в пс. 18-м, отголосок мифа о борьбе божества с водной стихией. Она изображена здесь в тех же чертах, что и там; только вместо полета на Керубе, мы застаем Яхве на боевой колеснице, запряженной конями. Орудием борьбы служат молнии — стрелы, пускаемые божеством, вооруженным луком и сверкающими копьями, которые являются, в свою очередь, олицетворениями молний. Водная стихия названа tehōm и мыслится одушевленной (ст. 10). Результат борьбы (осушение вод) в данном тексте опущен; автору важно подчеркнуть лишь могущество и воинственность бога.

Первоначальный ход мыслей таков: победа Яхве над драконом тьмы является залогом его всемогущества; он явил свою чудесную силу народу, избавив его от египетского рабства; он явит ее и теперь, придя на помощь в минуту бедствия. Для автора нашего псалма первое звено в этой логической цепи отпало; призывая божество „явить свое дело среди лет“ (ст. 2), он имеет в виду чудо, ознаменовавшее древнейший период национальной истории; но употребленное им выражение первоначально содержало намек на событие, непосредственно предшествовавшее созданию мира.

[1]) Хаб. 3,3 — 11. Текст считается не принадлежащим к первоначальному составу книги; уже Kuenen предполагал, что он заимствован из недошедшего до нас сборника гимнов; см. Wellhausen, Kl. Proph., стр., 170.

[2]) Ср. Wellhausen, Kl. Proph, стр. 172.

[3]) Назв. соч., стр. 102 — 106.

Подобное же истолкование мифа о творении, как рассечение Чермного моря, мы находим в следующем тексте (пс. 77, 17 — 21):

„Воды увидели тебя, боже,
воды увидели тебя и убоялись,
и вострепетали бездны.
Облака изливали воду,
тучи издавали гром,
и стрелы твои летали.
Глас грома твоего в буре,
молнии озаряли мир,
земля содрогалась и тряслась.
Путь твой в море,
и стезя твоя на великих водах
и следы твои неведомы.
Ты вел, как стадо, твой народ рукой Моисея и Аарона“.

Как видно из контекста, автор имел в виду изобразить обстоятельства, сопровождавшие переход через Чермное море; но в резком контрасте с его намерением стоят конкретные черты его изображения. Еще яснее, чем в предыдущих текстах, перед нами выступает одушевление водной стихии, укрощаемой божеством; вся обстановка борьбы находится в явном противоречии с библейским преданием об исходе из Египта. Мы имеем дело с произвольным истолкованием готового, возникшего вне сознания данного автора изображения, — быть может, даже с литературным заимствованием из гимна, посвященного первоначально мифу о творении, но приуроченного впоследствии к легенде об исходе, как мы видим это и в следующем тексте (ис. 51, 9-10):

„Пробудись, пробудись, облекись силой, десница Яхве,
пробудись, как во дни древние, поколения предвечные!
Не ты ли сокрушила Рахава, поразила змея?
Не ты ли осушила море, воды великой пучины,
сделала глубину моря путем для прохождения освобожденных?“

Последняя фраза приведенного отрывка содержит намек на исход из Египита; но в резком противоречии с намерением автора стоит упоминание о победе божества над Рахавом, определенно указывающее на то, что первоначально речь шла о борье с водной стихией [1]). С этой точки зрения становится понятным и указание на „предвечные поколения“, явно относящее событие в более глубокую древность, чем исход из Египита. Ясно, что текст сам по себе имел некогда существенно иной смысл нежели тот, который придан ему автором в данном контексте.

[1]) Ср. Gunkel, назв. соч., стр. 30 — 32, Duhm к Ис. 51, 9.—Рахав, как и Левиафан,—одно из обозначений дракона тьмы (тождественного с водной стихией).

Но если в библейских реминисценциях первоначальный смысл мифа большей частью уже сильно затушеван аллегорическим истолкованием, то все же изредка встречаются тексты, в которых сохранилось еще ясное представление о том, что борьба с водным хаосом некогда мыслилась, как непосредственно предшествовавшая созданию мира (пс. 89, 10—12):

„Ты властвуешь над яростью моря;
когда вздымаются волны его, ты укрощаешь их.
Ты сокрушил, как труп, Рахава;
крепкой дланью твоей ты рассеял врагов твоих.
Тебе принадлежит небо, тебе же—земля;
вселенную и все, что наполняет ее, ты основал“.

В приведенном отрывке поражает контраст между значительностью содержания и лаконичностью изображения. В трех параллельных двустишиях перед нами проходит укрощение водной стихии, поражение олицетворяющего ее Рахава и его соратников и, в результате одержанной победы, власть божества над основанным им мирозданием. Что Яхве, как герой мифа о творении, мыслился преимущественно световым божеством,—об этом можно заключить из следующего текста (пс. 74, 13—17):

„Ты рассек силой твоей море,
ты сокрушил головы змеев в воде,
ты сокрушил головы Левиафана,
ты сделал его пищей для... [1]).
Тебе принадлежит день, тебе же—и ночь,
ты образовал светило и солнце;
ты установил все пределы земли,
ты учредил лето и зиму“.

Упоминание Левиафана не оставляет сомнений относительно первоначального смысла нашего текста, но особенно ясно выступает в нем световой характер божества, как героя мифа о творении. Победа его над водной стихией, как олицетворением мрака, имеет своим последствием чередование дня и ночи, создание небесных светил, отделение суши от моря и правильную смену времен года. Вторая часть текста, излагающая результат победы светового бога над драконом тьмы, неразрывно связана с первой, содержащей описание борьбы. Ее отнюдь нельзя рассматривать, как поэтическое воспроизведение библейского рассказа о сотворении мира, приписываемого, как известно, автору Жреческого кодекса. Можно более или менее удовлетворительно проследить, каким образом более абстрактные воззрения 1-й гл. бытия органически

---

[1]) Последние два слова фразы не поддаются переводу.



выросли из конкретных деталей мифа [1]); но совершенно непонятным представляется обратный процесс произвольного присвоения единому богу мифических черт, несомненно одиозных с точки зрения позднейшего иудаизма.

Отметим, что и в более древних космогонических воззрениях световое божество отнюдь не отожествляется с солнцем, как небесным светилом. Так и в египетских текстах солнечный бог имеет самостоятельное значение наряду с солнечным диском. Подобная дифференциация в значительной мере способствует установлению взгляда, по которому световой бог является творцом как небесных светил, так и всей остальной природы. — Световой характер Яхве, как героя мифа о творении, явственно выступает и в следующем тексте (пс. 04, 2—9):

„Он облекся светом, как одеждой,
он простер небосвол, как шатер;
он основал на водах свои чертоги;
он делает облака своей колесницей
и шествует на крыльях ветра;
ветры — его вестники,
пылающий огонь — его слуги.
Он поставил землю на ее основах,
она не поколеблется во-век.
Бездной покрыл ты ее, как одеждой,
на горах стояли воды;
от грозного крика твоего они убегают,
от грома твоего — удаляются...
Ты положил предел, которого они не перейдут;
они не вернутся, чтобы покрыть землю.“

Псалом 104-ый охотно сопоставляют с известным гимном фараона—реформатора богу Атону [2]). И действительно, оба текста нередко в одинаковых выражениях превозносят чудеса творения, ярко рисуя многообразную жизнь на земле под благодатными лучами солнца. Однако, приведенный здесь отрывок псалма не находит для себя параллели в египетском гимне, автор которого, введя новый культ Атона, тщательно устранил из образа божества традиционные мифические черты. В противоположность этому псалом 104-й, — как ни странно это может показаться с первого взгляда, — в начальной своей части пестрит натуралистическими чертами. Определенно подчеркнут световой характер божества („он облекся светом, как одеждой“); сотворение мира мыслится в тесной связи с победой божества над водной стихией. Все детали

[1]) См. Gunkel, назв. соч., стр. 4-16.
[2]) Ср., напр., Брестед, Ист. Египта (пер. Викентьева), II, стр. 56 сл.

изображения (построенный на водах небесный чертог, облачная колесница, огненные вестники — молнии) хорошо знакомы нам по разобранным выше текстам, как черты, обычно фигурирующие в реминисценциях мифа о борьбе Яхве с драконом тьмы.

III. Световой характер божества.

Лежащее в основе мифа представление о световом характере божества оставило глубокий след в религиозной символике ветхого завета.

В старинном изречении, которое традиция влагает в уста умирающему Давиду, праведный царь приравнивается к дневному свету, „когда солнце восходит в безоблачное утро после дождливой (ночи), и при свете его земля (покрывается) свежей травой“ [1]). Здесь не божество, а царь приравнивается к источнику света; но речь идет о царе, как „помазаннике“ Яхве, на котором „почиет дух божества“, который иногда назван также „сыном божиим“ [2]); естественно, что на него переносится основная природа божества, как источника света. Победа света над тьмой является необходимой предпосылкой существования организованного мира; поэтому свет является образом для выражения мудрости и благости Творца, который почитается причиной закономерности и целесообразности в явлениях внешнего мира и вместе с тем источником этических норм, определяющих взаимоотношения людей. С этой точки зрения становится понятной поговорка: „заповедь — светоч, а закон — свет“ (пр. Сол. 6, 23),— или встречающиеся в псалмах выражения: „заповедь Яхве ясна, озаряет очи“ (пс. 19, 9); „слово (божие) — светило для ноги моей и свет для пути моего“ (пс. 119, 105).

В кн. пр. Исаии мы читаем: „дом Иакова, придите и пойдем в свете Яхве“ (ис. 2, 5); в псалмах мы находим следующие выражения: „у тебя источник жизни, в твоем свете мы видим свет“ (пс. 36, 10); „пошли твой свет и твою верность“ (пс. 43, 3) [3]). Иов, вспоминая то время, когда бог благоволил ему, говорит (Иов 29, 2 — 3):

„О еслиб я был, как в прежние месяцы,
в те дни, когда бог хранил меня,
когда свет его сиял над моей головой,
и при свете его я ходил среди тьмы“.

[1]) 2 Сам. 23 3 — 4; ср. Baudissin, ст. „Sonne“ в PrRE, т. 18, стр. 490.

[2]) Пс. 2, 7; 89, 27 — 28; 2 Сам. 7, 13 — 14 (ср. 1 Паралип. 17, 13; 22, 10.; 28, 6); Давид приравнивается к ангелу божию: 1 Сам. 29, 9; 2 Сам. 14, 17. 20; 19, 28; дом Давида — к ангелу и к божеству: Зах. 12, 8.

[3]) Ср. Дан. 2, 22: „свет обитает при нем“



Во всех этих примерах, число которых легко может быть значительно увеличено [1]), „свет“ употреблен в переносном значении „благодати“; но имеем ли мы дело с случайным поэтическим образом или же с религиозным символом, имевшим первоначально конкретный смысл? — Когда в египетском тексте мы читаем [2]):

„Дух твой на небе, но образ твой на земле;
лица озарены твоим светом, сердца переполнены тобой“,

то мы не сомневаемся, что речь идет о физическом свете; однако, „параллелизм членов“ показывает, что и для египтянина „свет“ в данном случае служит образом для выражения милости божества. Здесь мы наглядно видим, как свет из физического аттрибута солнечного бога постепенно превращается в символ его благодати, каковым он стал уже в приведенных из ветхого завета текстах.

С этой точки зрения, особый интерес приобретают тексты, в которых свет служит для обозначения не милости божией, а самого божества. Исаия (гл. 10, 17) называет Яхве „светом Израиля“; в пс. 27, 1 мы читаем: „Яхве — мой свет и мое спасение“; в кн. пр. Михея (гл. 7, 8): „когда я сижу во тьме, Яхве — мой свет“. Иногда божество еще конкретнее названо светочем: „ты — мой светоч, Яхве; Яхве озаряет мою тьму“; в другом месте, где воспроизведен тот же текст, мы находим нелишенный интереса вариант: „ты зажигаешь мой светоч“ [3]); внесенная поправка, очевидно, имеет целью устранить непосредственное сопоставление Яхве с источником света. Представление о тесной связи божества со светом сохранилось в целом ряде собственных имен: „Яхве — (мой) светоч“, „Яхве — (мой) свет“; „Яхве сияет“, „бог — (мой) свет“, „бог сияет“ и др. [4]) То же представление лежит в основе поговорки: „свет божий — душа человека“ [5]); здесь конкретный образ служит для выражения той мысли, что душа человека содержит в себе частицу божественной природы, понимаемой первоначально, как свет. О световой природе божества говорит также следующий стих (заимствованный из старинной литургической песни): „Яхве — бог (el), и он озаряет нас“ [6]);

[1]) См. пс. 13, 4; 56, 14; притчи Сол. 29, 13; Иов 22, 26 — 28 и др.

[2]) Из пап. 3049 Берлинск. музея; см. мою кн. „Памятники египетской религии“ ч. I, стр. 35.

[3]) Ср. II Сам. 22, 29 с пс. 18, 29

[4]) Neri-jahu, Uri-ja, Zerach-ja, Uri-el, Iehalel-el и др.

[5]) Пр. Сол. 20, 27. К последующему ср. пс. 8, 6: „ты немногим умалил его (человека) перед богом“.

[6]) Пс. 118, 27.

так как оба утверждения, очевидно, стоят друг к другу в отношении причины и следствия [1]), то из приведенной цитаты можно сделать вывод, что слово „el" содержит указание на световой характер божества [2]). Укажем еще на текст „Яхве Элогим — солнце и щит" [3]); столь непосредственное сопоставление божества с солнцем лишь однажды встречается в Ветхом Завете; однако, принимая во внимание всю совокупность данных, указывающих на первоначально световой характер божества, приведенную фразу едва ли можно рассматривать, как случайный поэтический образ.

Еще определеннее выступает натуралистический характер божества, — понимаемого то как огонь, то как свет, — в представлении о „славе" божией, как доступном восприятию аттрибуте божества. В целом ряде текстов „слава" понимается как внешнее проявление божества [4]), тожественное с „лицом" божиим. На просьбу Моисея увидать славу божию, Яхве отвечает: „ты не в состоянии будешь созерцать мое лицо" (Исх. 33, 18—20); здесь оба выражения (kabōd и panīm) употреблены как синонимы. Однако, в Пятикнижии неоднократно упоминается о том, что „слава" божия стала видна в скинии (числ. 14, 10) или всему народу (Лев. 9, 23; числ. 16,19); пр. Иезекиил также говорит о том, что он видел „славу" божию (3, 23; 8, 4 и др.). Во всех этих случаях тексты пользуются словом ra'a в конкретном значении („видеть глазами"), особенно явственно в следующем тексте (исх. 24,17): „вид славы божией (подобен был) пылающему огню на вершине горы перед глазами всего Израиля".

Когда божество в облаке опускается в скинию или в храм, то „слава" божия „наполняет" святилище, так что Моисей не в состоянии войти в скинию (исх. 40, 35), а священники не в состоянии нести службу в храме (2 Паралип. 5, 14). При этом „слава" изображается как конкретное явление: либо, как облако, сходное с тем, которое шло впереди народа во время его странствий в пустыне [5]), либо, как сходящий с неба огонь, уничтожающий жертву (2 Пар. 7, 1—3). Но не-

---

[1]) На что указывает waw consec. в слове wajā'er.

[2]) Это было бы единственное место в ветхом завете, где el сохранило пережиточно свое древнее значение, если принять теорию В. К. Шилейко, согласно которой слово это первоначально служило для обозначения светового божества: ср. примеч. к заглавию настоящей статьи.

[3]) Пс. 84, 12.

[4]) Ср. Schultz. Alttest. Theol. (5 изд., стр. 440), где „слава" определяется как „wirkliche Lichtgegenwart Gottes".

[5]) См. исх. 16,10; об облачном столбе подробнее ниже, см. стр. 64, прим. 6.

редко „слава“ распространяет вокруг себя яркий свет; у пр. Иезекиила 10, 4) читаем: „слава Яхве поднялась с керуба ко входу в храм, и храм наполнился облаком, а двор наполнился сиянием славы Яхве“. В другой раз, изображая возвращение Яхве в покинутый им временно иерусалимский храм, Иезекиил говорит: „вот слава бога Израилева пришла с востока [1]), и шум его, как шум многих вод, и земля озарилась от его славы“ [2]).

В известном видении Исаии (6,1 сл.) славящие бога шестикрылые серафимы поют: „свят, свят, свят Яхве-Саваоф; вся земля исполнена славы его“. Здесь слово kaḃōd имеет, бесспорно, абстрактное значение: серафимы превозносят величие и мировое господство божества [3]). Но для выражения своей мысли Исаия пользуется поэтическим образом, в основе которого лежит представление о „славе“, как о световом явлении. По более древним воззрениям, присутствие божества в храме узнается по яркому сиянию, исходящему от „славы“ божией; у Исаии присутствие божества в мире и всеобщее благоговение перед ним символически выражено фразой, в которой, с первого взгляда, ничто не напоминает более о первоначально световом характере божества. Телесная эманация превратилась в духовную. Вместо физического сияния божество излучает духовный свет, понимаемый как „свет истины и спасения“. В этом смысле Исаия называет Яхве „светом Израиля“. Являясь наиболее ярким выразителем, если не творцом, мессианской идеи, Исаия охотно изображает грядущее спасение, как яркий свет: „народ, ходящий во тьме, увидел великий свет; над живущими в стране мрака воссиял свет“ (ис. 9, 1).

Но если символ света, как выражения благодати божией, возник на почве светового характера божества, то с другой стороны, небесный огонь, как орудие гнева божия, первоначально был ничем иным, как внешним проявлением самого божества. „Грешники на Сионе убоялись, трепет объял нечестивых: кто из нас может жить при пожирающем огне? Кто из нас может жить при вечном пламени?“ (Ис. 33, 14).

---

[1]) Упоминание о том, что слава, осветившая землю, пришла с востока, дало повод истолковать наш текст как описание восхода солнца (см. Charlier. Ein astronomischer Beitrag zur Exegese d. A. T.—ZDMG 58 (1904), стр. 386 сл.); однако, упоминание востока в тексте совершенно случайно: божество возвращается в храм через те же восточные ворота, через которые оно покинуло его (см. Иез. 10, 19; ср. Smend—к ук. тексту).

[2]) Иезек. 43, 2.

[3]) При интерпретации текста правильно указывают на Хаб 2, 14: „земля наполнится познанием славы Яхве“; ср. также ис. 11, 9



Здесь живущее на Сионе божество мыслится как огненная стихия; это представление примыкает непосредственно к народным верованиям: Яхве воздвигнет на Сионе „облако и дым днем и сияющее пламя огня ночью“ (Ис. 4,5); сами выражения указывают на тесную связь между взглядами пророка [1]) и традиционным воззрением, согласно которому Яхве сам, в виде огненного столба, шел впереди народа в пустыне [2]).

Отголосок огненно-светового характера Яхве сохранился также в следующем выражении (ис. 31,9): „так говорит Яхве, который имеет свой свет в Сионе и свое пламя в Иерусалиме“ [3]). Как имена Сион и Иерусалим служат для обозначения одного и того же города, так свет и огонь являются атрибутами одного и того же божества. Лишь впоследствии они стали символами, служащими для характеристики духовных черт божества, или же рассматриваются как орудия его гнева и милости; первоначально они были подлинными чертами его „лица“ или „славы“, как доступного восприятию явления божества. Только с этой точки зрения становится понятным текст, показавшийся столь невразумительным современному комментатору [4]), но в действительности

[1]) Dillmann считает прив. текст аутентичным; ср. Ed. Meyer. Isr. u. Nachbarst., стр. 70.

[2]) По Яхвисту огненный столб есть воплощение самого Яхве (исх. 13, 21; 14, 24; числ. 14, 14); Элогист считает его ангелом Яхве (исх. 14, 19; ср. ниже, стр. 64). Жреческий кодекс ставит его в связь с „славой Яхве“ (исх. 16,10). Второзаконие называет Яхве „великим огнем“, имея ввиду откровение на Синае (18, 16) или же „пожирающим огнем“ (4, 24; 9, 3), разумея под этим „огонь гнева или ревности“ (ср. ис. 30, 30; пс. 79, 5; 89, 47; Иез. 38, 19; Цеф. 1, 18; 3, 8). Огонь, как выражение гнева божия: Ам. гл. 1 — 2; Плач Иер. 2, 3 — 4; 4, 11; 1, 13; иногда в выражениях, напоминающих тексты, приведенные в предыд. гл.: второз. 32, 22; Иер. 15, 14; 17, 4; ис. 65, 5; Нах. 1, 6; пс. 18, 9. — О жертвенном огне, как эманации божества, (Лев. 9, 24; 2 парал. 7, 1; ср. быт. 15, 17) и об огне, карающем нарушение ритуала (Лев. 10, 2; числ. 11, 1 — 3; ис. 106, 18) см. ниже, стр. 65.

[3]) Слово thannûr нет надобности истолковывать, как обозначение алтаря Duhm правильно ставит наш текст в связь с быт. 15, 17); 'ûr может означать также „свет“.

[4]) Duhm не решается приписать приведенный текст пр. Исаии: „16 — 19 kann weder von Ies. noch überhaupt von eienm guten Schriftsteller herrühren“; особенно затрудняет его связь между ст. 16 и 17: „die Zusammenstellung ist geradezu stilwidrig“; слово thachath в ст. 16 он переводит „unter“ и спрашивает: „soll der Heilige Israels unter der Herrlichkeit des Assyrers brennen?“ — Ближе к нашему пониманию стоит интерпретация Dillmann'a, который исходит из ценной для нас предпосылки: „Iahve selbst, von jeher in der Gemeinde als Licht- und Feuerwesen vorgestellt“, — не делая, однако, никаких дальнейших выводов из брошенного мимоходом замечания.

сохранивший нам ценное указание относительно первоначального характера божества (Ис. 10,16 — 17):

„Поэтому владыка Яхве-Саваоф поразит худосочием тучность его,
и вместо его славы загорится пламя, как пламя огня;
и свет Израиля станет огнем, а святой его — пламенем
и сожрет и пожрет кусты его и терновники в один день“.

Речь идет об угрозе ассирийскому царю за его высокомерие; кара, которая должна постигнуть его, изображается не то, как худосочие, которое поразит его тучное тело, не то, как палящий зной, который истребит растительность в его стране [1]). Этот зной будет причинен не кем иным, как самим Яхве, который в гневе из света превратится в пламя. Здесь божество мыслится как огненно-световая стихия, обладающая теми же двумя противоположными свойствами, что и солнце [2]), то излучая благодатный свет, то посылая губительный зной.

Нет никакого основания оспаривать аутентичность приведенного текста [3]); это далеко не единственный случай, когда Исаия ставит божество в тесную связь с огнем или светом. В речи, обращенной к эфиопским послам, он говорит: „так сказал мне Яхве: я буду спокойно смотреть в моем жилище, как зной при ясном свете, как облако росы во время жатвы“ (ис. 18, 4). Duhm следующим образом интерпретирует это место. Яхве избрал наблюдательным пунктом неподвижно стоящее в вышине неба облако [4]); „мерцающий вокруг облака ослепительный свет кажется исходящим не от солнца, а от горних сфер, которые, по воззрениям многих народов, являются местопребыванием высших богов“ [5]). Duhm полагает, что пророческий экстаз охватил

---

[1]) Едва ли, впрочем, есть надобность (вместе с Dillmann'ом) допускать два параллельных образа; mišmanāw может означать не только „тучное тело“, но также „растительность“ (ср. быт. 27, 28. 39); тогда razōn означает не „худосочие“, а „увядание“. Возможно, далее, что суф. в сл. kebōdō относится не к ассир. царю, а к Яхве; засуха произойдет от того. что вместо „славы божией“ (в пар., ст.: „света Израиля“) загорится пламя. Только при таком понимании становится понятной связь между ст. 16 и 17, и нашему толкованию нисколько не противоречит то, что в гл. 8, 7 Исаия, действительно, говорит о славе ассир. царя.

[2]) О двойственной природе солнца в ветх. зав. — см. Baudissin, PrRE, т. 18, стр. 490.

[3]) См. Dillmann против Duhm'а, который вынужден, однако, признать „der Verf. hat sich alle Mühe gegeben den Ies. reden zu lassen.“

[4]) Оттуда он намерен спокойно выжидать осуществление предсказанной Исаией гибели Ассирии.

[5]) См. Duhm к ис 18, 4

Исаию в тот момент, когда он, подняв глаза к небу, всматривался в облако, казавшееся ему подножием божества. Можно согласиться с Duhm'ом, что слова Исаии, действительно, вызывают представление о небесном божестве, основной стихией которого является свет; но едва-ли подобный образ впервые возник в индивидуальном сознании пророка, и при том в той обстановке, которую совершенно произвольно конструирует Duhm. Напомним весьма сходное изображение божества у Яхвиста (исх. 24, 10), когда старейшины видят бога Израилева и „под ногами его" нечто подобное сапфиру и „ясное, как само небо" [1]). В поэтических образах Исаии еще явно мелькают отголоски анимистического миросозерцания той отдаленной эпохи, когда божество мыслилось конкретно, как огненно-световая стихия.

Но недаром пророк Исаия отмечает поворотный пункт в религиозном развитии евреев; его воззрения стоят на грани прошедшего и будущего. Небесный трон, как символ мирового господства божества; излучаемый им свет, как проявление милости к праведным, и огонь, как орудие казни грешников; осененный духом мудрости Мессия, несущий в мир свет истины и спасения, — все эти характерные черты миросозерцания Исаии, оказавшие столь существенное влияние на последующее развитие, органически выросли из примитивных народных верований, ничем по существу не отличающихся от религиозных воззрений окружающих народов и, быть может, впервые преображенных и одухотворенных гением пророка [2]). На этой почве возникла и развивалась последующая эсхатологическая литература; в созданной ею символике еще отчетливо проглядывает первоначально световой характер божества, который переносится теперь и на ожидаемого Мессию: он призван не только „восстановить колена Иакова и вернуть (из плена) остатки Израиля"; он будет „светом для (многих) народов, чтобы спасение простерлось до пределов земли" (ис. 49, 6).

Напряженное ожидание грядущего избавления вдохновило целый ряд ныне безымянных поэтов, в ярких образах изливших свою скорбь и надежду. Безотрадное настоящее мыслится, как темная ночь; ожидаемое спасение, — как дневной свет. Горе народа, переживаемое им

[1]) См. Dillmann к исх. 24, 10: „gemeint ist wohl eine Licht- und Glanz-umflossene Gestalt."

[2]) Этим, конечно, не сказано, что пересоздание указанных воззрений было личным достижением Исаии; процесс, без сомнения, подготовлялся исподволь, и было бы интересно проследить его более ранние побеги в предшествующей литературе.



унижение проистекает от того, что божество отвратилось от него: „ты окутался гневом и преследуешь нас, ты окутался облаком твоим, и до тебя не доходит молитва“ (Плач, 3,42—44). Спасение мыслится, как „озарение лица божия“, как явление его „славы“, несущей с собой яркое сияние.

„Ради Сиона я не умолкну
и ради Иерусалима не успокоюсь,
пока не явится правота его, как сияние,
и спасение его, — как пылающий факел.—
И увидят народы твою правоту,
и все цари — твою славу“ (ис. 62, 1—2).

Здесь „слава“ перенесена на Иерусалим, как местопребывание божества; она мыслится абстрактно, как истина и спасение, но изображается конкретно, в традиционных чертах, как свет и огонь. Сияние, исходящее от „славы“ божией, стало символом грядущего спасения: когда будут выполнены моральные требования божества, —

„тогда свет твой воссияет, как заря,
и исцеление твое быстро поспеет;
правда твоя будет итти впереди тебя,
а сопровождать тебя будет слава Яхве...
Если ты наделишь голодного хлебом твоим
и насытишь душу угнетенного, —
тогда свет твой воссияет во тьме,
и мрак твой будет, как полдень“ (ис. 58, 8—10).

Разрыв между народом и богом, вызванный отвращением от его заповедей, — эта язва на теле „избранного“ народа, — быстро исцелится, если правильно поняты будут моральные требования божества. Тогда народ снова почувствует его непосредственную близость; он ощутит ее по сиянию „славы“ его, которая озарит царящий ныне мрак. — Еще отчетливее проглядывает световой характер, как „славы“ божией, так и самого божества в следующем тексте (ис. 60, 1—3):

„Встань, будь светом, ибо настал твой свет,
и слава Яхве воссияла над тобой.
Ибо тьма покроет землю,
и мрак — народы,
а над тобой воссияет Яхве,
и слава его будет видна над тобой.
И придут народы к твоему свету,
и цари — к сиянию рассвета твоего“.

Здесь не только „слава“ божия, но сам Яхве испускает лучезарный свет [1]); появление божества обозначено тем же термином, который обычно применяется к восходу солнца. Уже одно то, что язык допускает подобное словоупотребление, показывает, что воззрения, лежащие в основе примененных образов, глубоко коренятся в сознании народа [2]).

Свет, исходящий от славы божией, воссиявшей над Иерусалимом, противопоставляется мраку, которым окутан весь мир. Спасение Израиля мыслится, как мировое событие, как вторичная победа света над тьмой, предшествующая созданию обновленного мира. Старый мир осужден на гибель: „небеса исчезнут, как дым, и земля обветшает, как одежда, и обитатели ее умрут“ (ис. 51,6). На развалинах старого мира вновь разразится борьба светового божества с царящим вокруг мраком, который приравнивается к предвечному хаосу [3]). Но на этот раз борьба завершится победой (не телесного, а духовного) света, в результате которой переродится весь мир: „я сотворю новое небо и новую землю, а о прежних не вспомнят, и на ум не придут“ (ис. 65,17). И в этом новом мире нет места для небесных светил, свет которых потускнеет перед исходящим от бога сиянием:

„Солнце не будет для тебя дневным светом,
и сияние луны не будет озарять тебя:
но Яхве будет для тебя вечным светом,
и бог твой — твоим великолепием“ (ис. 60,19).

Небесные светила упраздняются за то, что они испускали телесный свет, доставлявший чувственное наслаждение; они потускнеют перед исходящим от божества духовным светом, воссиявшим теперь над Иерусалимом, откуда он должен распространиться на весь мир: сюда Яхве решил собрать все племена и народы: „пусть придут и увидят мою славу“ (ис. 66,18). Но прежде, чем это свершится, старый мир будет разрушен до основания: „и отверзнутся хляби небесные [4]), и

[1]) Dillmann к Ис. 60,1 сл.: „Gott selbst mit seinem Lichtglanz ist in Ierusalem erschienen und dadurch wird sie (т. е. Иерусалим) selbst hell; „слава“, очевидно, изображается, как физический свет.

[2]) Что в данном случае не может быть речи о «поэтической вольности» данного автора, показывает выражение zārach, которое находим во второзак. 33,2 в тексте, древнее происхождение которого не вызывает сомнений.

[3]) В непосредственной близости к приведенному тексту стоит упоминание о борьбе божества с драконом тьмы (ис. 51,9—10), воспроизведенное у нас в предыдущей главе; нравственное перерождение мира мыслится как космическое событие, аналогичное сотворению физического мира; ср. Duhm к указ. тексту.

[4]) Всемирный потоп ставится в связь с водным хаосом, царившим до создания мира; намек на это можно найти также в одной из версий легенды о потопе: быт. 8,2 (P).

поколеблются основания земли... земля закачается, как пьяная, зашатается, как шалаш; беззаконие ее тяготеет над ней; она падет и не встанет более“ (ис. 24,19—20). Мир вернется в состояние первобытного хаоса. И тот же бог, который некогда поборол предвечный мрак, вновь восторжествует, но на этот раз в качестве источника духовного света: „небесное воинство“ постигнет жестокая кара за то, что оно соблазняло народ, отвращая его от познания бога, — „и побледнеет луна, и пристыжено будет солнце, ибо Яхве — Саваоф воцарится на Сионе и в Иерусалиме, и над старейшинами его — слава“ (ис. 24,21—23).

Постоянное применение „славы“, как символа грядущего спасения, является характерной особенностью эсхатологической литературы; но связанное с ним представление о лучезарном характере божества ни в коем случае не может быть признано произвольным продуктом творческой фантазии того или иного библейского автора. И если справедливо, что наиболее яркие изображения этого рода мы находим преимущественно у т. н. третьего Исаии [1]), то с другой стороны несомненно, что он использовал в этих изображениях готовые, унаследованные от прошлого символы, получившие уже аллегорическое истолкование в предшествующей эсхатологической литературе. Представление о „славе“, как доступном восприятию световом явлении, восходит, как мы видели выше, к древнейшим народным верованиям, а свет, как символ спасения, мы констатировали уже у пр. Исаии. И у второго Исаии избавление от вавилонского плена сопровождается явлением „славы“ божией (ис. 40, 1—5): „Утешайте, утешайте мой народ, возвестите Иерусалиму, что грех его прощен,... уготовьте в степи путь для бога нашего,... пусть долины поднимутся и холмы опустятся,... и явится слава Яхве, и всякая плоть совместно увидит ее“ [2]). Несомненно, что „слава“ в этом тексте мыслится абстрактно, как спасение; но употребленные в сочетании с словом kabōd глаголы g̃ālā и rā’ā определенно указывают на первоначально конкретное значение этого выражения.

На последнее обстоятельство обращает особое внимание Фоллерс в чрезвычайно интересной, с нашей точки зрения, статье [3]). Ссылаясь на то, что первоначальное значение корня g̃ālā в арабском яз. сводится

---

[1]) См. Duhm к Ис. 58,10: „Das Bild vom Ausstrahlen des Lichtes liebt Tritojes.“

[2]) См. Dillmann к ис. 40,5: „die gesammte Menschenwelt wird (sie) sehen... Den LXX war das anstössig, weshalb sie το σωτήριον αὐτοῦ nach 52,10 substituirten, dem letzten Sinn nach freilich richtig, aber nicht nach der Auschauung des vrf, der hier an eine sichtbare Erscheinung denkt“

[3]) Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffs. Archiv für Religionswissenschaft IX (1906).

к тому, что „солнце освобождается либо от облаков, либо от затмения его луной, и снова выступает в полном блеске“ [1]), и указав далее на то, что kabid по-арабски означает „зенит“, а kabad—„атмосфера“,— Фоллерс полагает, что Яхве должен быть рассматриваем как персонификация либо солнца, либо неба, как совокупности атмосферных явлений, то благодатных и чарующих, то гибельных и вызывающих ужас [2]), и склонен видеть в выражениях вроде приведенного выше (Ис. 40,5) „последний слабый отзвук“ некогда солнечного характера божества [3]). Можно возразить, как это делает Баудиссин [4]), что понятия „зенит“ и „солнце“ далеко не тожественны, и что указанное Фоллерсом значение слова gālā отнюдь не является единственно возможным, как первоначальное значение корня, так что в основе применения указанных выражений (gālā и kabōd) для обозначения явления божества могло первоначально лежать и иное явление, чем освобождение солнца от облака или затмения. Но если соображения Фоллерса, взятые сами по себе, конечно, не являются достаточными для окончательного суждения по даннному вопросу, то все же выводы его представляются в значительной степени вероятными и, находя дальнейшее подтверждение во всей совокупности фактических данных и теоретических соображений, составляющих содержание настоящей статьи, в свою очередь, являются существенной опорой для проводимых в ней основных положений. Ближе всего с нашим пониманием древнейшего, уловимого для нас конкретного облика Яхве соприкасается вторая из предложенных Фоллерсом формулировок, согласно которой божество это является персонификацией неба, как совокупности атмосферных явлений,—и гибельных (гроза и буря) и благодатных (солнечный свет).

IV. Библейский пантеон.

Что библейское представление о боге, как едином творце мира, выросло органически из языческих верований, возникших на почве анимистического миросозерцания, можно заключить из того, что Яхве нередко изображается главой пантеона сверхъестественных существ, именуемых ангелами, „сынами божиими“ и „небесным воинством“. Строго говоря, эти

---

[1]) Ibid. стр. 177.

[2]) „So werden wir dazu gedrängt, auch in Iahve die Personifikation sei es der Sonne, sei es des bald Segen spendenden und erfreuenden, bald vernichtenden und Schrecken erregenden Himmels zu erblicken“ (ibid., стр. 181).

[3]) Ibid., стр. 184.

[4]) В статье „Sonne“, Pr RE т. 18, стр. 516.

существа, конечно, не могут быть названы богами; для этого им недостает двух характерных признаков: они безымянны и лишены самостоятельного культа. Но термин bnē elōhīm показывает, что они по природе одинаковы с богом и подчинены ему лишь по рангу. О происхождении их библия, в дошедшей до нас редакции, умалчивает [1]); они возникли еще до сотворения мира и были свидетелями победы бога над предвечным мраком. Их имеет ввиду бог, когда перед изгнанием Адама из рая говорит: „вот человек стал, как один из нас, (умея) различать добро и зло". Им же он объявляет о своем решении создать человека по образу своему и подобию, а также о своем намерении смешать языки, чтобы помешать столпотворению. Их же имеет ввиду змей, искушающий Еву, говоря, что вкусив от запретного плода, „вы станете, как боги, различающие добро и зло". К ним же народная фантазия относит керубов и огненный меч, охраняющие божий сад, в котором Яхве прогуливается во время прохлады [2]).

Эти воззрения отнюдь не являются исключительной особенностью первых глав бытия; наличность их в народном сознании ощущается на всем протяжении ветхого завета; мы встречаем их также в видениях пророков и в литургической поэзии. Но то, что в наивном повествовании о древнейших судьбах человечества является с религиозной точки зрения безразличным, то в устах пророка или псалмопевца служит ярким выражением истинного преклонения перед величием и могуществом творца. В недосягаемой вышине царит он над миром, восседая на престоле в небесном чертоге, окруженный несметной толпой небесных слуг; подобострастно, с закрытыми лицами, внимают они мудрым замыслам, объявляемым богом в „совете святых", слепо повинуясь его велениям,—и вся вселенная вторит небесному хору, восхваляя дивные дела мироздания [3]). В этой исключительной торжественности настроения, в недосягаемом величии и „святости" [4]) небесного владыки, кроется главное отличие библейского „Олимпа" от греческого. Оба отражают существенно различные земные миры; если Гомер переносит на быт богов основные черты греческого феодализма, то в ветхом завете не-

---

[1]) На это обстоятельство обратил внимание уже Спиноза в „Богословско-политическом трактате" (II, 37; рус. пер. Казань 1906, стр. 54).

[2]) Быт. 3, 22; 1, 26; 11, 7; 3, 5; 3, 24; 3, 8. (ср. быт. 13, 10; ис. 51, 3 Иезек. 28, 13; 31, 8. 9).

[3]) Ис. 6, 2 (ср. 40, 22); Иов, гл. 2.—О небесном чертоге: пс. 11, 4; Мих. 1, 2. Аввак. 2, 20; второзак. 26, 15; Иер. 25, 30; пс. 63, 15 (ср. также: Зах. 2, 17; 2 Паралип. 30, 27; пс. 103, 19; 150, 1).—О совете святых (т. е. ангелов) пс. 89, 8; Иов 15, 8; Иер. 23, 18.—Прославление: пс. 148; пс. 29.

[4]) „Святость" первоначально понимается как физическая недосягаемость.



бесный чертог отражает придворный быт восточного деспота, приводящего в трепет всех окружающих [1]).

Первоначальная природа существ, населяющих небесный мир, сильно затушевана позднейшей антропизацией. В ветхом завете ангел большей частью является в образе человека; если он должен внушить страх, он держит в руке обнаженный меч [2]). С первого взгляда его, обыкновенно, принимают за смертного; только по совершенному им чуду в нем узнают сверхъестественное существо и удивляются, что созерцание его не причинило смерти [3]). Усложнение земного быта переносится и на небесный мир; пр. Захария говорит о целом отряде сверхъестественных всадников, предводительствуемых начальником: это — небесная стража, которая объезжает землю и затем доносит богу, что на земле все благополучно [4]). В примитивном быту патриархов небесные существа менее притязательны. Когда Иаков боролся с богом, оба обошлись без оружия; дело кончилось, как известно, повреждением бедра. Часто явление ангела носит мирный, идиллический характер; три ангела, пришедшие возвестить рождение Исаака, были гостеприимно встречены Авраамом и не отказались от предложенного им угощения. Только в позднейшей литературе (Товит 12, 19) ангел, принимавший пищу, считает долгом пояснить, что он делал это для видимости, чтобы временно оставаться неузнанным. Древний библейский поэт считает само собой разумеющимся, что масло и вино доставляют удовольствие богам (суд. 9,9. 13). Манна небесная считается реальной пищей ангелов и в позднем памятнике сопоставляется с гомеровской амврозией [5]). Напомним еще известный рассказ о том, как „сыны божии“ навлекли на себя и на весь мир гнев божий за то, что в них пробудилось влечение к „дочерям человеческим“ (быт. 6, 1—4); результат был тот же, что у Гомера: происхождение знатных родов.

В противовес популярным в народе воззрениям, легенда об исходе из Египта знает, собственно, только одного ангела, который при этом нередко отожествляется с самим божеством. Впервые мы встречаемся с ним на горе Хориве, где ангел (а не бог) является Моисею в пламени „горящего куста“. Затем этот же ангел предшествует народу

---

[1]) Ср. M. Weber. Das antike Iudentum (1921), стр. 323.

[2]) Числ. 22, 23. 31; Иис. Нав. 5, 13; ср. 1 паралип. 21, 16.

[3]) Быт. 32, 31; Суд. 6, 22. 23; 13, 22. 23.

[4]) Зах. 1, 8—11. Мы имеем дело не с заимствованием у окружающих народов, как полагают Ewald (см. Wellhausen. Kl. Proph., стр. 178) или Weber (назв. соч., стр. 323), а с позднейшей модификацией традиционных воззрений.

[5]) Пс. 78, 25; прем. Сол. 19, 20; ср. Riehm. Handwb. d. bibl. Altert.; стр. 382.



при исходе из Египта; во время катастрофы у Чермного моря он оставляет свое место впереди лагеря и становится позади него, ограждая народ от преследования египтян. После заключения союза у Синая Яхве объявляет, что дальнейшую судьбу народа он поручает тому же ангелу, который будет оберегать его в пути и приведет его в обетованную землю [1]). Наконец, о том же ангеле упоминает и кн. Судей, сообщая о прибытии народа в западно-иорданскую область [2]).

Такова роль ангела по рассказу Элогиста [3]). Яхвист же определенно говорит, что при исходе из Египта Яхве **сам** шел впереди народа, так что все могли его видеть глазами [4]), днем в виде облачного, а ночью в виде огненного столба, а во время катастрофы у Чермного моря Яхве своим огненным столбом привел в смятение египетское войско [5]). Из сопоставления обоих источников выясняется, что ангел Элогиста тожествен с огненным столбом Яхвиста (Исх. $14,_{19}$):

„И двинулся ангел божий, шедший впереди лагеря израильтян, и пошел позади них“ (E).	„И двинулся облачнный столб, (шедший) впереди них и стал позади них“ (I).

Это, — конечно, не два последовательных эпизода, а два параллельных рассказа об одном и том же эпизоде, отражающие две стадии в развитии легенды: огненно-облачный столб [6]), который у Яхвиста тожествен с самим божеством, мыслится Элогистом как ангел.

Если принять во внимание, что в легенде об исходе ангел нигде не изображается антропоморфно и что слово male'ak первоначально должно было означать не лицо, а явление, то, на основании всего вышесказанного, становится весьма вероятным, что ангел, по своему первоначальному конкретному значению, есть не что иное, как исходящий от божества огонь. По древнейшим воззрениям божество есть огонь;

---

1) Исх. $3,_{2}$; $14,_{19}$; $2?,_{20.23}$; $32,_{34}$; 33_{2}; Числ. $20,_{16}$; ср. Ис. $63,_{9}$.

2) Суд. $2,_{1.4}$. — Речь ангела переработана позднейшим редактором; но упоминание об исходе из Египта, повидимому, относится к первоначальному тексту: приведя народ   страну, ангел бъявляет, что данное ему поручение выполнено.

3) Спорным является только исх. $3,_{2}$; см., однако, **Dillmann**, который относит имя Яхве за счет редактора (иначе: **Baentsch** и **Holzinger**).

4) Числ. $14,_{14}$.

5) См. исх. $13,_{21}$; $14,_{24}$; числ. $14,_{14}$.

6) Речь идет не о двух столбах (огненном и облачном), а об одном огненном столбе, который при дневном свете кажется облачным; см. особенно Числ. $9,_{15}$; „облако покрыло скинию, но с вечера как бы огонь виден был над скинией“ (ср. исх. $14,_{24}$); см. Ed. **Meyer**, Israel., стр. 21 сл.

в последующей стадии огонь рассматривается как телесная эманац я божества [1]). В дальнейшем развитии религиозного сознания ангел, как и само божество, приобретает антропоморфный характер; но представление об исходящем от него огне продолжает жить в народном сознании, принимая в культовой легенде характер чуда, свидетельствующего о гневе и милости божества. Угодная жертва уничтожается огнем, исходящим непосредственно от божества, и тот же огонь карает смертью всякое нарушение ритуала [2]).

Тесная связь ангела с огнем [3]) еще явно проглядывает в рассказах кн. судей (6,11 — 24 и 13,9 — 23) о видениях Гедеона и Маноя,— несмотря на то, что в обоих случаях ангелы изображены антропоморфно. Ангел Гедеона приходит и садится под священным дубом; в руке у него посох. Когда Гедеон приготовил жертву, он дотрагивается до нее концом своего посоха; тогда из скалы, служащей жертвенником, выходит огонь, который уничтожает жертву, — и в то же мгновение ангел исчезает из виду. В случае с Маноем не указано, откуда берется огонь, но „когда пламя от жертвенника поднялось к небу, ангел вознесся в пламени жертвенника" (суд. 13,20). Из обоих рассказов выносишь впечатление, что ангел есть не что иное, как олицетворение чудесного огня, являющегося неотъемлемым аттрибутом угодного Яхве святилища [4]).

Образ ангела, исчезающего в пламени, появление которого вызвано его присутствием, дает чрезвычайно пластичное изображение персонифицированного огня. Ангелы Гедеона и Маноя занимают промежуточное положение между антропоморфными ангелами кн. бытия (и исторической легенды) и огненным ангелом легенды об исходе. С последним ангел Гедеона сходен еще в том отношении, что он мыслится тожественным с самим Яхве [5]). Автор рассказа, очевидно, имеет в виду того са-

---

[1]) То обстоятельство, что Яхве, лично сопровождая народ в его странствовании, остается в то же время прикрепленным к определенному месту (на Синае или в „горящем кусте") могло способствовать развитию представления об ангеле как частичном или моментальном проявлении божества.

[2]) Лев. 9,24; 10,2; числ. 16,35 (ср. пс. 106,18). Выражения (особенно числ 16,35) не оставляет сомнения в том, что огонь мыслится исходящим от самого божества. То же воззрение лежит в основе рассказа Яхвиста о жертве Авраама (быт. 15,17), в рассказе Элогиста о карающем огне (числ. 11,1-3), а также в легенде о жертве пр. Илии на г. Кармиле (1 цар. 18,38).

[3]) Ср. пс. 104, 4: „он делает ветры своими ангелами, пылающий огонь — своими слугами."

[4]) В обоих случаях о чудесном появлении огня говорится как о чем-то самособой разумеющемся; см. hā'eš, halahab (6,21; 13,20) — оба раза с опр. членом.

[5]) См. Суд .6,11. 12 в сравнении с 6,14. 16.



мого ангела, который вывел народ из Египта и которому поручено оберегать его и в будущем [1]).

Было высказано предположение, что все ангелы, о которых упоминается в ветхом завете, возникли путем мультипликации из одного и того же „ангела Яхве". И действительно, можно представить себе, что конкретное явление божества превращается в персонифицированного вестника Яхве, а из ряда последовательных явлений одного и того же вестника вырастает представление о совокупности ангелов, как слуг божества [2]). Однако, представление о множественности ангелов стоит в резком противоречии с традиционным воззрением, согласно которому ангел тожествен с самим божеством. В некоторых рассказах кн. бытия несоответствие это резко бросается в глаза. Аврааму являются три ангела в человеческом облике; за угощением они осведомляются о Сарре; но тут совершенно неожиданно сам Яхве возвещает рождение Исаака, — хотя о появлении бога не упомянуто ни одним словом. В Вефиле, когда Иаков видит во сне восходящих и нисходящих по лестнице ангелов, параллельно с этим ему является сам Яхве и возвещает, что потомки его будут владеть землей, на которой он теперь спит [3]). В обоих случаях ангелы кажутся излишними и неуместными наряду с явлением самого божества; но именно это обстоятельство показывает, что автор данного рассказа не мог произвольно внести эту деталь, а сохранил ее по традиции из какого-то определенного источника.

Рассказы кн. бытия об ангелах, являвшихся патриархам, обыкновенно приурочены к определенным географическим названиям и являются, как известно, переработкой старинных туземных легенд, объяснявших происхождение локальных культов теофаниями соответствующих нуменов. Божество, с которым Иаков боролся в Пенуэле, „лагерь ангелов", который он видел в Манахаиме, „врата неба" и лестница с восходящими и нисходящими ангелами, которых он видел в Вефиле [4]), —

---

[1]) На обычное приветствие: „Яхве с тобой, храбрый воин", Гедеон отвечает: „если Яхве с нами, отчего же случилось все это (т. е. угнетение со стороны мидианитян), и где все чудеса его, о которых предки нам рассказывали? вот Яхве вывел нас из Египта, теперь он покинул нас и отдал нас в руки мидианитян". — Но тут внезапно оказывается, что перед Гедеоном стоит не кто иной, как Яхве: „иди, силой твоей ты избавишь Израиля от мидианитян, я посылаю тебя". Упоминание об исходе из Египта, которое, с первого взгляда, кажется неуместным в данном рассказе, приобретает смысл, если Гедеон говорит с ангелом, выведшим народ из Египта; только в этом случае упрек направлен по адресу.

[2]) См. Smend у Schultz'a, Alttest. Theol. (5 изд.), стр. 477, пр. 3.

[3]) Быт. 18 (2. 9. 10. 13. 14) и быт. 28 (12. 13).

[4]) Быт. 32,25 сл.; 32,2 — 3; 28, 11 сл.



все это мифические образы, локализованные в определенных пунктах и органически чуждые яхвизму, как национальной религии евреев. Возможно, что кн. бытия сохранила нам даже имена локальных нуменов [1]) почитавшихся в стране задолго до объединения изральских племен. Яхвистская традиция нивеллирует все эти отличные друг от друга божества, считая их ангелами, посланными в разное время (и в разных местах) одним и тем же богом. Таким путем старинные святилища, освященные теофаниями Яхве, становятся легальными местами его культа, а имена их нуменов превращаются в прозвища Яхве.

Так создается схема культовой легенды, в которой ангел фигурирует, как вестник божества. Но под новой оболочкой рельефно выступает старинное ядро. Его легко узнать по рудиментарным чертам, которые вызывают недоумение в данном рассказе, но первоначально имели совершенно определенный смысл. Если, при появлении ангела, ему задают вопрос об его имени (суд. 13,18; быт. 32,30), то это, определенно указывает на то, что в более древней версии легенды видение мыслилось, как самостоятельное божество. Реконструируя источник библейского рассказа, мы получаем легенду, в которой заданный божеству вопрос (об его имени) не был оставлен без ответа, и основанный в данном месте культ носил имя обитающего в нем нумена. По той же схеме построена легенда об откровении на Синае (точнее на г. Хориве: исх. 3, 13—14). Моисей осведомляется об имени божества и, узнав его, становится основателем нового культа; это — не более, как частный случай обще-палестинского представления о возникновении локальных культов. Но в других, первоначально аналогичных рассказах ангел, на вопрос об имени, дает уклончивый ответ [2]), и благодаря этому весь эпизод оказывается в данном контексте излишним и может быть понят только, как рудимент.

По мере того, как Яхве, в качестве национального бога евреев, постепенно вытесняет туземные культы, прежние боги превращаются в лишенные индивидуальности безымянные существа, пополняющие собой „придворный штат“ обитающего в небесном чертоге Яхве. Локализация божества в небе стоит в резком противоречии с воззрением яхвизма,

---

[1]) Быт. 16, 13; 31,13 (35,7); 33,20; 21,33. – Ср. Gunkel (к быт. 16,13), который отмечает тот не лишенный интереса факт, что найденная евреями в Палестине религия обозначала богов термином „el“.

[2]) Суд. 13. 18 (ср. быт. 32, 30) ангел отвечает: „зачем ты спрашиваешь о моем имени, — в нем моя чудотворная сила“; (pil'i с суф. означает не только „чудо“, но также „чудотворную силу“; ср. пс. 88, 13; 89, 6); в легенде явно проглядывает представление о магическом значении имени божества.



по которому Яхве обитает либо на Синае, либо в пустыне, либо (как полагали позднее) в иерусалимском храме. Но уже Элогист изображает ангелов, как и самого Яхве, обитающими в небе, и это представление отнюдь не является метафорой для выражения недосягаемости божества [1]), а восходит к конкретным воззрениям, унаследованным от туземных языческих верований. Но если в до-пророческий период нумены локальных культов отожествляются с „сынами божиими", составляющими непосредственное окружение Яхве в небесном чертоге, то мы имеем дело не с переработкой языческой легенды в духе монотеизма, а с совершенно иного рода представлениями. Речь идет о торжестве национального бога евреев над богами побежденных народов, утративших самостоятельное значение и низведенных теперь на степень небесных слуг Яхве [2]).

С выступлением пророков борьба за власть между Яхве и богами окружающих народов получает этическую окраску. То обстоятельство, что Яхве один, не в пример прочим богам, почитается олицетворением идеи добра, служит обоснованием его исключительной власти над миром, подчиняющей ему как все народы земли, так и почитаемых ими богов. И если уже у Амоса власть божества простирается далеко за пределы узко-национальных рамок, то впоследствии она достигает гигантских размеров у Исаии, давшего, как известно, бессмертное изображение величия и недосягаемости Яхве. Все величественное и высокомерное: могучие горы и высокие холмы, ливанские кедры и васанские дубы, высокие башни и укрепленные стены,—все ничтожно в сравнении с Яхве, когда он явится, чтобы привести в трепет весь мир. „И померкнет слава человека, и смирится гордость людская, и один только Яхве будет возвеличен в тот день" (ис. 2, 12—17). Все боги [3]) должны

---

[1]) Такое значение локализация бога в небе получает значительно позднее, особенно явственно в последних главах кн. Исаии (напр., 66, 1), написанных, как известно, после разрушения храма: у Элогиста она может иметь только конкретное значение.

[2]) У многих народов находим воззрение, согласно которому бог побежденного ставится в подчиненное отношение к богу победителя.

[3]) Исаия обозначает их словом elīl (dimin. от el), которое этимологически отнюдь не означает „идола" (т. е. изображения божества). Библейские авторы, конечно знали, что окружающие их народы ни в коем случае не отожествляют своих богов с культовыми объектами; утверждение, что язычники поклоняются „изделию рук своих" (Иер. 10, 4; Ис. 40, 20; 41, 7; пс. 115,4 сл. 135,15 сл. прем. Сол. 13, 15) является с их стороны не более, как полемическим приемом. Боги окружающих народов мыслятся как реальные существа, лишь сильно уступающие Яхве по могуществу.

смириться перед ним: „когда Яхве садится на легкое облачко и отправляется в Египет, египетские боги трепещут перед ним“ (Ис. 19, 1). Так великие боги древних культурных народов Востока вынуждены разделить участь исчезнувших хананейских богов; как увидим ниже, и они объявляются тожественными с „сынами божиими“. Народы, во много раз превосходящие по могуществу ничтожный в политическом отношение Израиль, являются не более, как послушным орудием в руках Яхве (ис. 10, 12—15), а почитаемые ими боги низводятся на степень небесных слуг, подвластных и подотчетных национальному богу евреев.

Но они продолжают существовать. И в после-пленный период идея единства не проведена с логической последовательностью. Наряду с непреодолимым отвращением к языческим культам вера в бытие богов остается неискоренимой. Вплоть до эллинистической эпохи они мыслятся как реальные существа, лишь несравнимые с Яхве по могуществу и безусловно ему подчиненные [1]). Почитание, которым они пользуются у окружающих народов, мыслится как дерзкое нарушение монархических прерогатив Яхве со стороны подвластных ему богов, которых ожидает жестокая кара в дённь грозного суда, когда этот бог нераздельно будет царить над миром [2]). Тогда он призовет их к ответу за то, что они были равнодушны к нуждам бедных и угнетенных, и за это они „умрут, как люди“, а Яхве унаследует их господство над всеми народами (пс. 82).

Но окончательное торжество национального бога наступит лишь тогда, когда будут полностью осуществлены мессианские чаяния. Временно, покуда „избранный“ народ влачит жалкое существование наряду с пышным расцветом политического могущества окружающих народов, Яхве, очевидно, терпит господство языческих богов, лишь подчиняя их власть своему контролю. Подобные воззрения лежат в основе кн. Даниил [3]). Здесь каждое государство имеет особого небесного покровителя [4]), который отстаивает его интересы в небесном совете, возглавляемом Яхве. Ангелы получили уже более индивидуальные очертания и изредка наделены собственными именами (Михаил, Гавриил). Они занимают опре-

---

[1]) Ср. мою ст. „Религия Амона и ветх. зав.“ в Ирк. Унив. Сб. 1921, вып. 1, стр. 138; см. Пс. 97,9; 96,4 (1 паралип. 16,25); исх. 18,11 (пс. 135,5; пс. 95,3); исх. 15,11 (пс. 71,19; 77,14—15; 89,9); пс. 97,7.

[2]) Ис. 24,21—23; пс. 82; пс. 97,1.7.9; ср. пс. 93,1; 96,10 (1 паралип. 16,31); пс. 99,1.

[3]) Написана, как полагают, в сер. II-го века до р. Хр.

[4]) Из представителей языческих стран упомянуты «князь Персии» (10,13.20) и «князь Греции» (10,20); покровителем евреев является арх. Михаил (10,21; 12,1).

деленное место в небесной иерархии: одни названы просто „князьями“, другие „первыми“ или „великими князьями“; бог назван „князем князей“ [1]. Конфликты между отдельными государствами не всегда мирно улаживаются их представителями на небе; дело нередко доходит до открытой войны между ангелами [2]. Судьбы народов окончательно решаются богом в собрании ангелов; постановления заносятся в протокол. На огненном троне с колесами из пылающего огня восседает „старец“ в белоснежной одежде, с волной кудрей на голове; огненная река окружает его трон; тысячи тысяч ангелов служат ему и мириады мириад стоят перед ним; в небесном чертоге расставлены кресла; судьи садятся, и раскрываются книги судеб (Дан. 7, 9—10).

Как ни своеобразна вся композиция, она непосредственно примыкает к традиционным воззрениям. Творческая фантазия автора сказывается исключително в трактовке деталей. Правда, впервые дано конкретное описание телесного облика божества, впервые упомянуты волосы на его голове; Исаия (6,1) говорит только о краях его одежды. Но трон на колесах мы находим также у Иезекиила, и так же, как у последнего, огонь составляет непосредственное окружение бога (Иез. 1,27). В этом троне на колесах не трудно узнать облачную колесницу, на которой Яхве боролся с драконом тьмы, а огонь с древнейших времен почитается родной стихией божества. Но будучи первоначально воплощением самого божества, огонь низведен теперь на степень аттрибута, служащего украшением престола божия. Мириады ангелов, окружающих божество, — старинное воззрение, давно уже ставшее национальным. Представление о небесном суде выросло из традиционного „совета святых“, который известен не только из псалмов и кн. Иов; намек на него находим также в первых главах кн. бытия (1,26; 11,7). Даже представление о небесных книгах отнюдь не является чем-то абсолютно новым, и если подобное воззрение во что бы то ни стало считать принесенным извне, то заимствование должно было произойти в очень ранний период [3], и источник, во всяком случае, остается спорным [4]. Вполне возможно, что небесное письмоводство, как и иерархия ангелов, являются результатом естественного перенесения на небо усложнившихся форм земного быта. Что касается ангелов—покровителей отдельных государств, то они едва ли

---

[1] 10,13; 12,1; 8,25.

[2] 7,9—10; ср. Schultz. Alttest. Theol., стр. 491.

[3] Книга судеб упоминается уже у Элогиста: Исх. 32,33 (Baentsch); ср. также Мал. 3,16; Ис. 4,3.

[4] Zimmern (KAT, 3-е изд., стр. 405) колеблется между египетским и вавилонским влиянием.

мыслятся как представители богов, почитаемых в этих странах; вернее допустить, что они тожественны с самими богами, которые, как мы видели, давно уже низведены на степень слуг Яхве и, таким образом, ассимилированы в качестве „ангелов".

Наряду с чисто антропоморфным изображением ангелов мы находим в кн. Даниил параллельное воззрение, согласно которому покровители отдельных государств представляют собой не что иное, как персонифицированные звезды, совокупность которых образует „небесное воинство" Яхве. В аллегорическом изображении греческого владычества однорогий козел (царство Александра) теряет свой единственный рог, вместо которого вырастают четыре других (царства диадохов); один из них (царство Антиоха) возвышается до небесного воинства, низвергает часть его на землю и попирает звезды ногами; „затем он восстал против предводителя воинства (т. е. Яхве), так что отнята у него ежедневная жертва и заброшено святое жилище его" (Дан. 8, 3—10). В таких выражениях говорится о попытке Антиоха Эпифана насильственно эллинизировать Иудею и окружающие государства. Оскорбление, нанесенное Яхве (и другим туземным божествам), мыслится как поражение небесного воинства и его предводителя.

В этой аллегории кн. „Даниил" непосредственно примыкает к традиционным воззрениям, по которым небесные светила мыслятся, как божества, управляющие миром. Этот взгляд оставил еще явственный след в 1-й главе кн. бытия, где солнце и луна созданы „для господства" [1]; Яхве распределил власть над миром между собой и подчиненными ему божествами, которые именуются „сынами божиими" и, являясь отчасти олицетворениями небесных светил, составляют его „небесное воинство": „Когда всевышний давал уделы народам, когда он расселял сынов человеческих, он поставил пределы народов по числу ангелов божиих [2], но удел Яхве — его народ, и Яков — наследие его" (второзак. 32, 8—9). Поэтому естественно, что „все народы под всем небом" поклоняются небесному воинству, как богам; явно проглядывает сознание, что запрещение астрального культа является суровой заповедью, требующей от человека самоотречения: „если глядя на свет, как он сияет, и на

---

[1]) См. Gunkel, Schöpf. u. Chaos, стр. 9.

[2]) Следую Септуагинте: κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ; масор. текст имеет: lemispar bnē Isra'ēl, — что не дает удовлетворительного смысла. Выражения chēleq и nachlā ставят наш текст в тесную связь с второзак. 4,19—20, в основе которого лежит то же воззрение, — только вместо ангелов (resp. „сынов божиих") там идет речь о „небесном воинстве"; оба термина в данную эпоху имеют одинаковое значение.



дивно странствующий месяц, сердце мое втайне прельстится, и рука моя коснется уст моих (для поцелуя)," — это будет тяжкий грех, равносильный отречению от высшего божества (Иов 31, 26—27).

Во все времена небесные светила считаются одушевленными: Иосиф видит во сне, как солнце, луна и одиннадцать звезд приходят поклониться ему (быт. 37,9). Праведный царь приравнивается к солнцу[1]), а звезда служит образом могущественного властителя не только в известном изречении Валаама: „и взойдет звезда от Иакова и восстанет скипетр от Израиля" (числ. 24,17), но и в позднейшей литературе, где вавилонский царь сравнивается с утренней звездой, возмечтавшей „вознести свой престол превыше звезд божиих" (ис. 14, 12—13). Выражение — характерно; звезды имеют в себе что-то божественное; они искони мыслятся, как соратники Яхве. В песне Деборы они „с неба воюют" на стороне Яхве против хананейской коалиции; это не „гипербола"[2]) и не случайный поэтический образ, а пережиток подлинных воззрений предшествующей стадии. В грозе и буре Яхве спешит на помощь израильским племенам, потрясая громами землю; это тот же бог, который, согласно мифу о творении, некогда ополчился на борьбу с драконом тьмы; тогда звезды радостными кликами приветствовали его победу; теперь они сражаются в его рядах против враждебных народу сил. Солнце — первый богатырь в небесном воинстве Яхве; для него устроен шатер в небесах и оттуда оно „выходит, как жених, радуясь, как богатырь, совершить свой путь"[3]). О древности подобных воззрений свидетельствует сам язык, понимая восход солнца, как его „выход", а закат его, как „прибытие", т. е., как возвращение в свое жилище, которое оно покинуло на рассвете [4]).

Отсюда двойственное отношение к небесному воинству, которое резко бросается в глаза в ветхом завете. С одной стороны оно считается „языческой мерзостью" наравне с локальными культами и богами окружающих народов. С другой стороны оно мыслится обитающим в непосредственном общении с богом в небесном чертоге. Бог повелевает своим воинством, ведет ему счет, называя каждую звезду по имени [5]).

---

[1]) См. выше стр. 51.

[2]) Так обычно понимают наш текст (суд. 5,20); см. напр. Kautzsch в RrRE, т. 21, стр. 625; см. также Bertheau в ком. к ук. месту: „eine kühne dichterische Darstellung".

[3]) Пс. 19, 5—6; (ср. суд. 5, 31).

[4]) Ср. Baudissin в PrRE, т. 18, стр. 490

[5]) Ис. 40, 26; 45,12; пс. 147,4.

А воинство, с своей стороны, беспрекословно повинуется своему „предводителю“, наряду с ангелами прославляя дела мироздания.

Восхваление бога в небесном чертсге играет существенную роль в литургической поэзии. Это представление, для которого мы находим полную аналогию, как в египетской, так и в вавилонской религиозной поэзии [1]), могло возникнуть только на языческой почве, когда Яхве мыслился главой пантеона небесных существ. Пс. 29 является прямым пережитком этой отдаленной эпохи: здесь Яхве изображен как бог грозы, окруженный подвластными ему небесными существами. В послепленную эпоху подобные тексты подвергались существенной переработке в целях приспособления их к изменившимся религиозным воззрениям. Так, в пс. 96-м (который в литературном отношении, повидимому, зависит от пс. 29-го) небесный чертог низведен на землю [2]), Яхве прославляют не „сыны божии“, а все народы, которые приглашаются носить дары в иерусалимский храм. В пс. 148, наряду с ангелами, Яхве прославляют не только „воинство небесное“, состоящее как из небесных светил, так и из персонификаций грозных явлений атмосферы, но также вся живая и мертвая природа. В величественном гимне, вполне приспособленном к монотеистическим воззрениям, все еще явственно слышатся отголоски анимистического миросозерцания, когда вся природа мыслилась одушевленной, и в частности, рельефно выступает обожествление небесных светил и отожествление их с ангелами или „сынами божиими“.

Изучение библейского пантеона приводит к заключению, что представления о небесных существах, занимающих промежуточное положение между человеком и богом, проистекают из разнородных источников. С культом Яхве тесно связано представление об ангеле, как частичном или моментальном явлении божества. С другой стороны умершие боги хананейских культов, к которым постепенно присоединяются боги всех окружающих народов, мыслятся, как лишенные индивидуальности существа, подчиненные национальному богу евреев. И если Яхве мыслился

[1]) См. египетекий гимн, помещенный в моей кн. „Памятники египетской религии“ ч. II, стр. 16 сл. (строки 47 — 57); см. Zimmern KAT (3 изд.) стр. 453 ср. стр. 456 сл.

[2]) В пс. 96 стихи 7 — 9, очевидно, заимствованы из пс. 29 (ст. 1 — 2), но с весьма характерными отступлениями и добавлениями: вместо bnē ’ēlīm стоит mišpechōth àmīm а слова behadrath qōdeš, которые в пс. 29-м несомненно служат обозначением небесного чертога, применены автором пс. 96-го для обозначения иерусалимского храма, куда все народы приглашаются нести дары. Таким образом, из древнего гимна вытравлено его мифологическое содержание.



одновременно источником света и причиной грозных явлений природы, то небесные существа были первоначально олицетворениями как небесных светил, так и грозных явлений атмосферы. Те и другие вместе образуют небесное воинство, предводителем которого является Яхве-Саваоф.

И. Франк-Каменецкий.

Сент. 1923 г.

Библейский рассказ о пребывании евреев в Египте.

Почти все крупные научные открытия принципиального характера имеют одинаковую судьбу: модная научная теория сразу же находит не в меру увлекающихся поклонников, которые доводят ее до невозможных крайностей; после этого наступает разочарование, причем свирепые критики не смущаются, выплескивая вместе с водой и ребенка — снова выдвигается старая, давно отвергнутая точка зрения, только внешне слегка приглаженная, чтобы стоять на высоте современных научных требований. Только после этого новая теория, освобожденная от вредных крайностей, снова становится общепризнанной.

Интересующий нас вопрос о пребывании евреев в Египте пережил все эти перипетии: казалось бы, после прекрасной книги Эд. Мейера (Israeliten und ihre Nachbarstämme) вопрос можно было бы считать в основных чертах разрешенным; но тут выступают Isr. Lévi и R. Weill с их крайней, ненужной и невозможной теорией, будто евреи никогда не доходили дальше границ Египта; конечно, с другой стороны мы наблюдаем и реакцию, в русской литературе представленную, напр., В. В. Струве, не только категорически утверждающим, что библейский рассказ о пребывании евреев в Египте — первосортный исторический документ, но и пытающимся отыскать среди египетских документов чуть ли не паспорт вселившихся в Египет евреев и прямое (правда, анонимное) упоминание о Иосифе.

Можно быть вполне уверенным, что мы здесь имеем характерную для психологии научного мышления временную аберрацию и что через самое короткое время дело придет в окончательную ясность. Автор этой статьи, небудучи египтологом и не зная египетского языка, тем не менее убежден, что случайно наткнулся в библии и в египетской литературе на общие черты, проливающие некоторый новый свет на происхождение интересующего нас рассказа; в виду важности „египетского вопроса“ для библейской кри-

тики вообще, он и счел себя обязанным, несмотря на недостаточную квалификацию и отсутствие специальных знаний, поделиться своими наблюдениями с читателем.

При этом необходимо с первых же слов указать, что, как бы ни было велико наше расхождение по ряду существенных вопросов с установившимися в науке под влиянием ветхозаветников взглядами, отправной точкой для нашего исследования служат достигнутые ими результаты: только работа этих ученых сделала возможными наши наблюдения, являющиеся в основных чертах лишь продолжением их работы. Так уже Эд. Мейером, Б. Лютером и Г. Гункелем [1]) обращено внимание на то, что рассказ о пребывани евреев в Египте более позднего происхождения, чем остальные рассказы JE и не связан с ними органически, существенно отличаясь от них и по стилю и по содержанию, и по тенденции, и по кругу интересов. Неоднократно обращалось в науке внимание и на непосредственное литературное влияние Египта на эти рассказы. Поэтому мы в ближайшей главе ограничимся цитированием наиболее интересных для нас выводов, сделанных указанными учеными, отсылая читателя за подробностями к приведенным выше книгам, а дальнейшие главы посвятим уже нашим собственным исследованиям на основе трудов этих ученых. При этой разработке мы позволим себе применить на библейской почве метод рудиментарных мотивов, столь широко и с таким успехом примененный Ф. Ф. Зелинским для восстановления фабулы утерянных греческих трагедий и забытых мифов.

I. Палестинская и Египетская библия.

Б. Лютер (ук. кн. стр. 108) справедливо указал на то, что труд JE распадается на два самостоятельных и независимых цикла: цикл сказаний о праотцах и цикл сказаний о Моисее. „Как J, так и E пришлось слить два цикла сказаний, органическое соединение которых им не удалось“.

Цикл сказаний о праотцах не только не содержит никаких намеков [2]) на пребывание евреев в Египте в позднейшем смысле, но и прямо не уживается с этим представлением. „Читающему рассказы книги бытия никогда не придет в голову, что потомкам праотцев придется еще раз покинуть Палестину. Договор Иакова с сихемитами (быт. 34) и рассказ об Иуде и Тамари могут быть поняты только в том смысле,

[1]) Ed. Meyer (und B. Luther). Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906. H. Gunkel. Genesis, übers. uud erklärt. Göttingen 1910.

[2]) Единственное исключение—поздние части Gen. 15; см. ниже стр. 114—115.



что здесь были заложены отношения, на основе которых народ жил вместе с туземцами (вплоть до времени автора). Равным образом, обетования, данные Аврааму, (12,1 слл.) и Иакову (28,13) имеют тот смысл, что, попав в их руки, Ханаанская земля становится и остается навсегда израильской" (Лютер, ук. м., ср. стр. 204). Такого же взгляда держится и Эд. Мейер (там же стр. 433): „Рассказ об Иуде и Тамари в такой же мере игнорирует выселение в Египет, как содержащееся в кн. бытия, 48, 22, изречение о покорении Сихема и рассказ о Симеоне и Леви".

Но особенно интересно в этом отношении следующее наблюдение Эд. Мейера. Как установлено в науке, 33 гл. второзакония — благословение Моисея — значительно древнее самого второзакония и датирует IX [1]) или началом VIII [2]) века. Вступление посвящено прославлению Иагве; далее каждому колену посвящается особая строфа. Ст. 8 слл. посвящены колену Леви: здесь рассказывается о подвигах Моисея, одного из прародителей этого колена. Однако, несмотря на то, что „с точки зрения более поздней эпохи освобождение евреев из египетского плена есть величайшее дело Иагве (и Моисея) на благо еврейского народа и национально-религиозное обоснование его существования [3])", о пребывании в Египте не сказано ни слова ни по поводу деяний Иагве ни в связи с подвигами Моисея: факт тем более непонятный, что все, это место имеет ярко религиозную окраску! Нельзя не согласиться поэтому с выводом Эд. Мейера (там же, прим. 1).: „Я, конечно, не хочу этим сказать, что составитель благословения Моисея еще ничего не знал об исходе, но для меня ясно, что для него это событие еще не стояло в органической связи с пребыванием в пустыне (в Кадеше) и с законодательством, да и вообще еще не играло такой крупной роли, как у поздних писателей".

Ниже я покажу, что первый из этих циклов возник в Палестине, второй — в Египте и что каждый из них представлял первоначально самостоятельное целое. Я поэтому позволю себе заменить лютеровский термин „Цикл сказаний о праотцах" — названием „Палестинская Библия", а „Цикл сказаний о Моисее", со включением сюда рассказа о Иосифе, назову „Египетской Библией".

Правда, сказание о Иосифе, относимое мною к „Египетской Библии", Гункель причисляет как раз к циклу рассказов о праотцах.

---

[1]) Ed. Meyer, o. c. 52.

[2]) Kautzsh, I³ 300. F. Puukko (Das Deuteronomium; Leipzig 1910, стр. 115—116) относит ее к царствованию Иеровоама II.

[3]) Ed. Meyer, o. c., 62.



И действительно, это сказание занимает как бы промежуточное положение между обеими группами. Как нетрудно заметить, центр интереса составителя палестинской библии в судьбе отдельных героев — праотцев, тогда как в египетской библии единственным подлинным героем ее является еврейский народ, как целое. С этой точки зрения, сказание о Иосифе ближе к палестинской, чем к египетской библии, хотя уже во второй половине рассказа о Иосифе мы видим целый ряд черт национального тщеславия, показывающих, что автора (точнее: древнего редактора) этого сказания Иосиф интересовал уже не как действующая и страдающая личность, а как воплощение еврейского народа, резко противопоставляемого иностранцам-египтянам. С другой стороны, с точки зрения тенденции, инсценировки и стиля это сказание всецело примыкает к рассказам египетской библии. Уже в рассказе о Иосифе мы видим характерное и нигде в других сказаниях о праотцах не встречающееся противопоставление угнетенных и униженных евреев их могущественным поработителям — хозяевам страны, причем справедливости и благочестию евреев противопоставляется безнравственность и безбожие египтян. Уже здесь главное орудие евреев в практической жизненной борьбе — хитрость, а высший идеал — занятие высокого поста при могущественном чужеземном владыке. Уже здесь весь рассказ инсценируется не в Палестине, как во всех сказаниях палестинской библии, а на чужбине, причем эта жизнь на чужбине представляется не как случайный, кратковременный эпизод, а как нечто очень и очень продолжительное: Иосиф не только не собирается бежать из Египта, захватив египетские сокровища, но еще приглашает сюда своих сородичей, устраивая их здесь для продолжительного пребывания, без всякой мысли о скором возвращении. Такой же поздний характер носит и стиль рассказа о Иосифе. Характерной чертой рассказов о патриархах является краткость, почти лапидарность их стиля и простота фабулы отдельных эпизодов, почти ничем, кроме собственных имен, друг с другом не связанных. Наоборот, как указал Гункель [1]), сказание о Иосифе представляет собою большое целое с единой композицией, причем автор проявил высокое художественное чутье при соединении отдельных элементов в один рассказ. Точно также и стиль рассказов о Иосифе представляет собой прямую противоположность сжатости, характерной для всей палестинской библии, исключая лишь отдельных эпизодов позднего происхождения. „Рассказчик любит повторять уже сообщенное им в форме речи. Здесь мы имеем несомненно... **новый вкус**... Ситуацию, представляю-

[1]) Ук. соч., стр. LII.



щуюся автору особенно значительной и трогательной, он стремится удержать пред глазами читателя на возможно долгое время". Таким образом одна и та же картина излагается почти в тех же словах дважды: один раз от имени автора, другой раз от имени одного из действующих лиц [1]).

Двойственный характер истории Иосифа не заключает в себе ничего удивительного; как мы увидим ниже, этот рассказ представляет собой переработку старого палестинского сюжета для нового египетского рассказа; поэтому, вполне понятно, что в то время, как в рассказе о Моисее, почти целиком возникшем в Египте, мы не находим почти никаких черт, характеризующих палестинский цикл, рассказ о Иосифе сохранил их довольно много и после переработки.

Откуда же появились в египетской библии эти новые черты? Так как центром интереса этой библии служит Египет, естественно ожидать, что тот же Египет и есть источник этих новых черт. Таков, действительно, взгляд уже неоднократно цитированных мною ученых; с другой стороны, даже ученые, считающие библейский рассказ о пребывании в Египте историческим фактом, принуждены признать, что вся литературная экспозиция этого рассказа носит на себе явственные черты знакомства с позднейшим, современным автору Египтом VIII века. И в этом случае я отошлю читателя к приведенным уже трудам, к специальным исследованиям Эберса [2]), а также завзятых католиков иезуитского пошиба — Гейеса и Маллона [3]), а здесь удовольствуюсь лишь кратким указанием на наиболее интересные и показательные факты.

Автору хорошо известны жизнь, обычаи, строй и учреждения Египта, причем, поскольку эти учреждения характерны лишь для отдельных эпох египетской истории, terminus post quem для них — новое царство, а иногда даже IX—VIII век. Автор знает о государственной барщине египетских крестьян [4]) и привилегированном положении жрецов; о государственных хлебохранилищах; о столь противоположном еврейскому [5]) египетском обычае бриться наголо в торжественных случаях жизни, о необходимости „очищения" для лиц, являющихся на прием к фараону (ср. стелу Пианхи). Особенно любопытна та роль, которую играет в библейском рассказе тюрьма, так как древние евреи не знали этого вида

---

[1]) Гункель, ibid. LIII.

[2]) Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's, I, Leipz. 1868 (устарела).

[3]) J. Heyes. Bibel und Aegypten, Münster 1904. A. Mallon. Les hebreux en Egypte. Rome 1922.

[4]) Gen. 47_{26}: «закон до нынешнего дня».

[5]) Во 2 кн. Царей, 2, 3 — «бритоголовый» — qêrêach — ругательное слово.



наказания, и для них она была своеобразной чертой египетской культуры [1]). В тюрьме сидит Иосиф (Gen. 39_{20}), сюда же попадают сановники фараона (40 сЛЛ.), затем братья Иосифа ($42_{17.19}$). Желая сказать, что бог истребил всех египетских первенцев, библейский писатель говорит (исх. 12_{29}): „от первенца сидящего на троне своем фараона, до первенца узника в тюрьме". Повидимому, Гункель (о. с. 444) правильно заключает из этих мест: „Поразительно, какую огромную роль играет в рассказах о Иосифе тюрьма; должно быть, евреи были частыми гостями в египетских тюрьмах".

Автору хорошо знаком египетский придворный этикет и чин возведения в высокий придворный сан (Gunkel, о. с. 438); он сохранил даже такую характерную египетскую подробность, как празднование дня рождения фараона, сопровождающееся амнистией (Ebers, о. с. 335). Подлинный египетский колорит имеют рассказы о колдовстве и снотолковании: и то и другое играло большую роль в египетских верованиях (Ebers, о. с. 321, Gunkel о. с. 400). Имеются в библейском рассказе и следы египетских религиозных представлений: сон фараона о худых и тощих коровах чужд еврейским представлениям, но прост и понятен с точки зрения египетских верований. В виде коровы изображалась богиня Гатор; с этой именно богиней были связаны и разливы Нила и урожай. „'Она производит в установленное время разливы Нила, 'Гатор, изливающая плодородие на страну'. 'Когда Гатор немилостива наступает голод и безводие'—такие тексты можно привести в неограниченном количестве" (Ebers, о. с. 358). В эпоху зимнего солнцеворота корову обносили семь раз вокруг храма (Plut., de Is., 52)—с несомненной целью вызвать надлежащий разлив Нила и урожай. „В связи с этим семикратным обнесением стоит то, что великих Гатор считалось семь" (Ebers, 359). И вообще, семь священных коров упоминаются в Египте многократно (Heyes, 214 216 с прим. 8). Но любопытнее всего то, что как раз по египетским представлениям, семь Гатор—семь богинь-коров—играют специальную роль богинь-предсказательниц будущего [2]). Это сохранение в рассказе чуждых и непонятных евреям религиозных представлений дало Гункелю (о. с. 434) несомненное право предположить, что „весь рассказ о сне фараона и его толковании представлял собой первоначально египетское сказание

[1]) Gunkel, о. с. 426.

[2]) См. напр. „Повесть о двух братьях", Pap. d' Orbiney, IX 8, пер. В. М. Викентьева, Москва 1917, стр. 39: "Семеро Гатор... рекли едиными устами: „Умереть ей от меча.". Ср. также A. Erman. Die aegyptische Religion, 82.



прославлявшее какого-либо египетского мудреца и лишь затем перенесенное на Иосифа".

Еще убедительнее наличие в египетской библии египетских слов ('āchû — Gen 41, 2; šēš Gen 41_{42}, вероятно также 'āβreχ — Spiegelberg, Randglossen zum A. T., 14 сл.). Наконец, собственные имена Pôtiφar, Gen 37_{36} = Pôti Φēra' 41_{45} 46_{20}, Ṡoφnaϑ Pa'neach 41_{45}, 'Aseⁿaϑ — удовлетворительно объяснены, как транскрипция египетских имен, встречающихся с IX в. до р. Х. [1]).

Из всех этих фактов даже столь осторожный ученый, как Гункель позволяет себе сделать такой вывод (стр. 398): „Картины, рисующие египетские обычаи, даны рассказчикам не для того, чтобы изобразить давние времена; наоборот, они заимствуют свои краски из современного автору Египта... Эти картины не плохи. Повидимому, их источник — рассказы купцов или солдат или даже собственные наблюдения рассказчика [2]). Историей здесь является только обстановка этого позднего времени".

Если так, то вполне справедливым будет и допущение, что рассказчику была известна и египетская литература и что произведения этой литературы были использованы им, как художественные образцы для его рассказа: действительно, мы уже видели, что, повидимому, весь сон фараона вместе с разгадкой его заимствованы из египетской литературы. При этом заимствовании решающую роль играло наивное отожествление сказочных египетских героев с еврейскими праотцами [3]).

В виду всего этого нельзя не согласится с выводом Гункеля: „Египетские рассказы перенесены в конце кн. бытия на еврейский образ Иосифа (стр. LXIII)... Материал для рассказов об Иосифе, повидимому, по большей части, взят из Египта (стр. LXXXVIII)".

Таким образом, работа над нахождением египетского литературного прототипа нашей части библии есть органическое продолжение уже предпринятых исследований в этой области. Однако, для того чтобы вместо случайных и разрозненных наблюдений получить связную картину, необходимо выяснить: 1) сохранились ли у евреев эпохи созда-

[1]) Из новейших ср. King, Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew tradition. London 1918, стр. 139.

[2]) Любопытно, что и Маллон (ук. соч. стр. 86 пр. 3), при всем своем консерватизме, принужден придти к такому выводу: „Столь точные подробности, обнаруживающие основательное знакомство, доказывают, что автор (элогист) проживал в Египте".

[3]) На поразительное сходство отдельных частей библейского рассказа с египетскими легендами я укажу ниже, в посвященной этому главе.



ния нашего рассказа воспоминания о пребывании их предков в Египте и какие именно; 2) не создалась ли в Палестине, независимо от египетского рассказа, своя легенда о пребывании предков евреев в Египте; 3) какой вид могла иметь интересующая нас египетская легенда в эту же эпоху, 4) изучить процесс соединения этих источников.

II. Исторические реминисценции.

„Священное писание" — это слово, написанное с заглавных букв, производит магическое действие на закаленных в научном скептицизме историков, заставляя их при изучении библии терять ту логическую ясность и последовательность мысли, которая характерна для их научных трудов в других областях. Поэтому, забудем пока, что мы имеем дело с так. наз. священным писанием, и будем видеть в нашем рассказе то, что он, действительно, собой представляет — героическую поэму типа Илиады, Песни о Нибелунгах и т. п. Насколько невозможно писать историю Аттилы на основании „Песни о Нибелунгах", настолько же недопустимой была бы попытка написать историю пребывания евреев в Египте на основе нашего рассказа. При пользовании такими поэмами в исторических целях приходится прежде всего устранить все то, для чего может быть найден прототип в сравнительно-мифологическом или литературном, новеллистическом, предшествующем им хронологически, материале. Когда мы проделаем эту работу, то увидим, что „неразложимый остаток" останется очень маленький: это — 1) самый факт пребывания предков в Египте и 2) собственное имя Моисей. Что касается притеснений, которым подвергались евреи в Египте, то, как мы увидим ниже, они заимствованы в общем из египетской легенды; отдельные частности взяты из действительных переживаний евреев в эпоху написания рассказа. Имя „Моисей" могло быть позаимствовано из слитого с рассказом о пребывании евреев в Египте Кадешского культового цикла; но, если даже „Моисей" — имя настоящего исторического деятеля, то все, что рассказывается о нем, как мы увидим ниже, заимствовано из египетской легенды: как в „Песни о Нибелунгах" мы не находим ничего для истории Аттилы, так и здесь ни одного исторического факта из жизни Моисея мы не имеем.

Остается голый факт пребывания евреев в Египте — факт несомненно исторический [1]), ибо евреи, конечно, бывали в Египте, но бывали

[1]) Впрочем, в последние годы сперва в еврейской, а отсюда и в общей литературе получил широкое признание и гиперкритический взгляд, высказанный впервые И. Леви и В. Вейлем (выше, стр. 75); его принял и R. Dussaud, Les origines



неоднократно. Это принуждены констатировать и те ученые, которые считают библийский рассказ настоящим историческим источником. Так В. В. Струве [1]) собрал в своей книге большой материал, свидетельствующий о неоднократном приходе евреев (?) в Египет. На стр. 41 он приходит к такому интересному для нас выводу: „Евреи, попавшие в Египет до прихода туда Израиля (мой курсив), вероятно, слились окончательно с новыми пришельцами и традиции их и традиции Израиля переплелись в одно цельное предание". Тот же ученый констатирует, что и уход евреев из Египта не был фактом однократным; на стр. 45 оно указывает, что „апуру" упоминаются и при Рамсесе IV, очевидно, при Рамсесе III не все евреи ушли из Египта.

Другой вопрос, можно ли из этих многократных случаев пребывания евреев в Египте выделить один — главный и по численности пришельцев и по значению для позднейшей еврейской истории, и именно этот случай отожествить с библейским рассказом. Это невозможно уже потому, что как мы видели, библейский рассказ не содержит никаких реминисценций, которые могли бы послужить основанием для такого отожествления. В ту эпоху даже у народов с официальной историографией великие цари в народной легенде уже через самое короткое время превращались в обычный персонаж сказки, часто не сохранив никаких исторических черт и воспоминаний, кроме собственного имени [2]). Единственной возможностью спасения историчности библейского рассказа была героическая попытка Eerdmanns'а (в его „Alttestamentliche Studien") сократить, сколько только возможно, промежуток между пребыванием Израиля в Египте и написанием соответствующих частей библии: Eerdmanns, а вслед за ним и В. В. Струве, относят исход евреев к царствованию Рамсеса III. Но выставить гипотезу не значит еще доказать ее. Так пап. Anastasi 4,13 слл. [3]) представляет собою, если можно так выразиться, вырванный наудачу и по прихоти истории попавший в наши руки листок из архива египетского пограничного пропускного пункта; факт пропуска голодных семитов-кочевников на жительство в Египет был, как известно, самым обычным явлением во все эпохи (в самой библии, между прочим, говорится о двух таких переселениях: Авраама и Израиля!). Папирус этот,

---

cananéens du sacrifice israélite, Paris 1921, стр. 68. Я не вижу оснований для такой гиперкритики и a priori считаю невероятным предположение, что евреи-кочевники не проникали ни разу в заманчивый для них плодородный Египет.

[1]) Израиль в Египте. Петроград 1920.

[2]) Напр. Ассаргадон в сказании об Ахикаре. См. Ed. Meyer, Das Papyrusfund von Elephantine², 1912, стр. 120—121.

[3]) В. В. Струве, о. с. 35.



конечно, очень интересен, как характерный образчик или иллюстрация к библейскому рассказу, но видеть в этом случайном документе как раз свидетельство об упоминаемом в библии факте — нет никаких оснований. Еще труднее видеть в пап. Harris свидетельство об исходе евреев из Египта [1]). Прежде всего между упоминаемом в этом папирусе князем-азиатом, узурпировавшим власть, кощунствовавшим и грабившим египтян, и лояльнейшим министром египетского фараона Иосифом, спасшим Египет от гибели, — нет решительно ничего общего. Далее, в нашем папирусе довольно скудное историческое ядро обильно уснащено типичной триумфальной ложью, составленной по характерному трафарету, о чем я буду подробно говорить ниже (стр. 103); поэтому его невозможно вообще использовать, как исторический документ.

Как же объяснить, что библейский писатель видел в пребывании предков в Египте центральный факт всей еврейской — и культурной и религиозной истории — если представлять себе „плен египетский“, как длинный ряд то кратковременных, то более продолжительных и прочных водворений отдельных групп евреев в Египте? Очевидно, причина этого аналогична с той, которая заставляла творцов палестинской библии выводить родоначальника евреев Авраама, а, следовательно, и весь еврейский народ, из другого культурного центра — Вавилонии. Эд. Мейер дал правильное объяснение этого факта: в эпоху создания палестинской библии центром культурного влияния был Вавилон, в эпоху создания египетской библии эта роль перешла уже к Египту. „Находившиеся под культурным влиянием Вавилона народы вели свое происхождение от этого культурного центра и старались таким путем облагородить себя“ (o. c. 211). Точно так же, по более поздним сказаниям, „еврейский народ возник в стране, в культурной зависимости от которой евреи (в это время) находились — именно в Египте. Отсюда они выселились, пространствовали в пустыне и в Кадеше получили своего бога и свою национальность“ (ibid. 165).

III. Еврейская легенда о пребывании патриарха на чужбине.

Палестинская библия, как мы видели, еще не знает о пребывании евреев в Египте в позднейшем смысле — в ней оно не является еще центральным событием еврейской истории. Но уже здесь туманные воспоминания о временном пребывании отдельных групп евреев в Египте

[1]) В. В. Струве, 41—42.

амальгамировались с шаблонным сказочным сюжетом о пребывании национального героя на чужбине, давши древнейшую редакцию рассказа о пребывании евреев в Египте; как мы скоро увидим, эта редакция послужила одним из источников египетской библии. Легенда о пребывании национального героя на чужбине, повидимому, была общим достоянием всех народов средиземноморского бассейна; близкую параллель мы, во всяком случае, имеем в греческих сказаниях о Тезее и Ариадне, Ясоне и Медее и под. Фабула их такова. Герой отправляется на чужбину. Здесь местный властитель подвергает его всевозможным мукам и испытаниям, связанным часто с опасностью для жизни, но в него влюбляется дочь властителя и, благодаря ее помощи, герою удается завладеть сокровищами и святынями (талисманами и т. п.) этого властителя; он бежит, захватив царевну, сокровища и святыни; властитель часто преследует его, но безрезультатно.

Сюжет этот свойствен сказочной литературе всех европейских народов, но еврейская версия имеет и некоторые свои особенности. Так, в части еврейских рассказов (Gen. 12, 20, 26) женщина, спасающая героя, женщина, благодаря которой он приобретает богатства — не дочь местного властителя, а красавица-жена героя, пришедшая с ним на чужбину: пришлец скрывает, что она — его жена, красавица попадает в гарем властителя, и, благодаря ей, герой (или его народ) преуспевает и богатеет. Однако, ряд этнологических соображений заставляет видеть в этой версии не специфически еврейский продукт, а скорее плод вавилонского культурного влияния; вдобавок, гл. 29 — 31 кн. бытия показывают нам, что и евреям эта легенда была известна и в другой, характерной для греческих рассказов, версии.

Другие особенности, повидимому, характерны только для еврейского рассказа. Так, герой ни в одном из наших сказаний не отправляется на чужбину из жажды подвигов и приключений. Зато здесь мы уже имеем характерный палестинский повод для отправления: недород и голод в стране (Gen. 12, 26). В дальнейшем ходе действия легенды новой чертой является своеобразный результат хитрости героя или помощи женщины. В греческой легенде герой таким путем добивается того что немедленно бежит, захватив сокровища; в еврейской легенде непосредственный результат тот, что герой достигает почетного положения или богатства при дворе или на территории чужеземного властителя.

Таким образом, наш рассказ представляет собой типичный бродячий сказочный сюжет, и видеть в той или иной его версии подлинную историю, конечно, невозможно. Зато, наоборот, каждая из этих версий содержит историческое ядро. И Египет (12) и Герар до-филистимский

и филистимский (ср. 20, 26) и Арам (ср. 29—31) — все это места, где, несомненно, евреям-кочевникам в голодные годы, действительно, приходилось искать приюта в качестве gērim. Точно так же и вся обстановка каждого из этих рассказов вполне историческая; но на этом историческом фоне рассказывается каждый раз с небольшими вариантами одна и та же история чисто-сказочного типа. Действительно, рассказ этот имеет своим героем поочередно решительно всех патриархов, причем то или иное имя подставлено совершенно произвольно. Так в Герар выселяются то Авраам (20), то Исаак (26), по другой версии Авраам выселяется в Египет (12), и то же самое, несомненно, сообщалась и об Исааке. Действительно, совершенно излишняя и не имеющая никакого отношения к смежным выражениям фраза (26_2), сказанная Иагве Исааку: „Не направляйся в Египет, а поселись в стране, которую я тебе укажу (т. е. в Герарe)“ — представляет с бой явную полемику с другой недошедшей до нас версией, по которой Исаак направляется в Египет; когда получил популярность рассказ о переселении Иакова в Египет, рассказ о пребывании Исаака в Египте был устранен, как мешающий дубликат; при этом был применен столь обычный в мифургии, как евреев, так и греков, прием мотивированной замены, с которым нам еще придется встречаться неоднократно. Но вследствие все более возраставшей популярности Египта, героями египетского переселения стали, кроме Авраама и Исаака, и два еще более любимых героя легенды — Иаков и Иосиф. Действительно, в египетской библии, наряду с совершенно чуждыми элементами, имеется целый ряд черт, характерных для разобранной нами группы сказаний; далее, как мы видели, история Иосифа, в противоположность истории Моисея, хотя и является органической частью египетской библии, но в отношении содержания и круга интересов (семейная хроника!) близко примыкает к палестинской библии. Более того: в египетской библии имеются и несомненные рудименты прямо указывающие на то, что первоначально рассказы о выселении Иакова и Иосифа в Египет были только вариантами уже разобранного нами типа рассказов о временном пребывании патриарха на чужбине. Если из Вирсавийского откровения Иакову исключить, как явно позднюю вставку [1]), выражение: „так как я сделаю тебя там народом великим“ (46, 36), то получим такой контекст: „Не бойся направиться в Египет. Я сам пойду с тобой в Египет, и я же верну тебя назад, а Иосиф

---

[1]) Эта фраза „stört den Zusammenhang“ (Gunkel, o. c. 463), так как ст. 4 есть непосредственное пояснение стиха 3-з; она принадлежит к большой, но весьма характерной однообразной группе позднейших вставок (ср. Gen. 27, 7 28, 15 31, 3). Ее выключают Kautzsch-Socin, Kautzsch[3], Gunkel[3] и др.



закроет глаза твои". Только ценой натяжки можно видеть в этих словах предвещание того, что труп Иакова будет перевезен Иосифом в Палестину. Самый разсказ о перевезении в Палестину трупов сначала Иакова, а затем Иосифа носит совершенно чуждый простой народной легенде, искусственный характер, и, конечно, был придуман для того, чтобы примирить старую легенду, по которой пребывание всех патриархов — в том числе Иакова и Иосифа — в Египте было кратковременным, с новой легендой египетского происхождения, по которой пребывание евреев в Египте продолжалось целые столетия. В старой легенде был и этиологический элемент: могилы Иакова и Иосифа находились в Палестине, и им воздавалось почитание — поэтому нельзя было не считаться со старой версией. Рассказ о перевозке трупов был единственным выходом из этого трудного положения.

Все это дает нам возможность представить себе, какой вид имела легенда о пребывании Иакова и Иосифа в Египте в ту эпоху, когда создавалась египетская библия.

IV. Источник египетской легенды о вторжении и изгнании азиатов.

Для нашей темы, в сущности говоря, совершенно безразлично, каково происхождение той египетской легенды, под влиянием которой возникла египетская библия; для нас важно только, какой вид она получила к X — VIII веку. Но, к сожалению, тогда как эта популярнейшая в Египте легенда циркулировала в целом ряде сходных версий, до нас от эпохи до X — VIII века дошло только н а ч а л о одного такого рассказа (Pap. Sallier 1), н а ч а л о близкого по сюжету рассказа (третий разсказ папируса Весткар) и целый ряд литературных переработок с использованием отдельных черт рассказа. Гораздо обильнее материал для поздней — главным образом, эллинистической — эпохи; таковы, прежде всего, отрывки из александрийской антисемитской литературы, собранные Th. Reinach'ом в его Textes antiques relatifs au judaïsme [1]). Но в этом случае нам все время приходится сталкиваться с вопросом, не датируют ли те или иные черты рассказа более поздней эпохой, чем X — VIII век. Только доказав, что наш рассказ есть рационализация или вернее „новеллизация" старинного мифа, только установив характерные черты этого мифа, мы можем получить твердый критерий для того,

---

[1]) Этот труд я в дальнейшем буду означать буквой R, напр. fr 27R = fr27 собрания Рейнака.



чтобы решить, что та или иная черта позднего рассказа, хотя и не засвидетельствована для древней редакции легенды, но, тем не менее, восходит к глубокой древности.

Уже самому мифу часто придавалось обрамление „исторической" сказки. „Это случилось в 363 год царствования вечно и присноживущего царя Ра-Гора-Горизонта", так начинается миф о Горе-из-Эдфу (см. ниже, стр. 90). Но и на этом „новеллизация" не остановилась. Эстетическое чувство народов с сравнительно высокой культурой неохотно мирится с чисто мифологическими образами или сюжетами в изящной литературе; миф антропизируется, сверхъестественные существа превращаются в обыкновенных людей, отношения между ними представляются как обыкновенные человеческие отношения, и первобытный миф становится новеллой с более или менее явственно заметными рудиментами мифа, наряду со старинной формой мифа, сохраняющей свое прежнее значение в сфере религии. Таков общий ход развития мифов во всем средиземноморском мире. Очень характерна в этом отношении напр. „Повесть о двух братьях" (папирус d'Orbiney), сохранившая при чисто новеллистической трактовке материала явственные следы мифа [1]).

Самой популярной группой мифов у всех народов Средиземья были рассказы о борьбе светлых божеств, содействующих произрастанию хлебных злаков, с темными, препятствующими этому произрастанию. Согласно этому рассказу на земле некогда царствовал светлый бог, приносящий плодородие. Его убивает темный бог; наступает засуха, неурожай и бедствия; растения не приносят плодов, люди и звери не размножаются; культ благодетельных богов прекращается. Но сын убитого, юный светлый бог побеждает злого бога, и снова наступает счастливое урожайное время. Таков миф об Осирисе, его злом враге Сете и сыне Горе. Первоначально этот миф не имел ничего общего с солнечным мифом; Осирис был богом-покровителем произрастания злаков [2]); Сет с древнейших времен [3]) был богом пустыни и богом чужестранцев. Но существовавший независимо от этого мифа популярный

---

[1]) Ср. Ad. Erman, Die ägyptische Religion. 1909, стр. 94.

[2]) Для всего дальнейшего, поскольку это не оговорено в ссылках, см. статьи Röder'a, Sonnengott и Set у Roscher'a, Ausf. Lex. der Mythol., Ed. Meyer, Gesch d. Alt. I⁴ 2, §§ 178 сл., Frazer, Adonis², 331 сл. Новое исследование о Сете Daressy в Bull. de l'Inst. français d'arch. orient. XIII, 1917, p. 87, мне, к сожалению, недоступно.

[3]) Röder, 725—726. В этой роли мы видим его уже на рельефе в гробнице Сахура (5 дин.).



в Египте солнечный миф в основных своих чертах совпадал с этим мифом: и здесь солнечный бог Ра, если не был убит, то во во всяком случае терпел поражение от мрачного демона облаков Апепа, и здесь Апепа в конце концов поражал юный солнечный бог, в историческое время также именовавшийся Гором. Правда, Гор—в древнейшее время—не сын, а юная ипостась Ра, но с египетской точки зрения здесь нет противоречия: бог-отец и бог-сын—два образа одного и того же божества; родившийся после смерти отца сын божий — есть не что иное, как воскресший старый бог, вошедший в чрево женщины и вышедший оттуда новым и обновленным [1]). В связи с этим находится, вероятно, и общее всем народам Средиземья представление, что юный солнечный бог — сын Солнца и смертной женщины; греческие писатели справедливо сближали египетского Гора со своим Гераклом. Не случайно в наших свидетельствах нет указаний на божественную мать Солнечного Гора, Гора-из-Эдфу: будучи только перевоплощением Ра, он не мог иметь никакого друго о божественного родителя, кроме Ра, и поэтому мог родиться только либо от связи Ра со смертной женщиной либо от связи Ра с его собственной матерью Нут. До нас дошел в древнейших памятниках, правда, только второй миф; но фараон — этот „Гор, сын Ра“ —мог, конечно, считать себя рожденным от бога, но не мог отрицать факта своего рождения от смертной женщины. L. King (o. c. 39 пр. 1) справедливо указывает, что в тесной связи с представлением о богосыновстве фараона стоит упоминание матерей и неупоминание отцов на стеле с перечислением фараонов ранних династий из Палермо.

Как бы то ни было, оба мифа были очень сходны друг с другом; поэтому естественно, что уже в древние времена они слились между собой — во всяком случае, с того времени, когда с воцарением V династии центром религиозной жизни стал Гелиопольский храм солнечного бога: именно отсюда Осирис-Ра и Гор отправлялись на борьбу со своим врагом Сетом. И в позднейшее время, каждый египетский фараон, этот Гор во плоти, считал себя обязанным, немедленно по вступлении на престол, отправиться с визитом к своему отцу, богу Амону-Ра в Гелиополь (Breasted, Ancient Records, II § 221). Оплотом же злого бога были все внеегипетские страны — Аравия, Палестина, Ливия; одним из

[1]) Так в пап. d'Orbiney, XVIII -- XIX, у жены Бата, брата Анупы, рождается после смерти мужа мальчик. Когда мальчик вырастает, он судится со своей женой (т. е. матерью!) за совершенную ею по отношению к нему (т. е. отцу!) измену и делает своим наследником своего старшего брата (т. е. дядю, Анупу).



важнейших его центров была также и Эфиопия. Тексты из Эдфу [1]) (см. Röder, l. c. 768—69) составлены в Птолемеевскую эпоху; тем не менее, они, наряду с поздними вариантами, содержат часто без изменений очень древние рассказы. Согласно этим текстам жители Эфиопии — потомки спутников Сета, уцелевших от поражения, нанесенного ему Ра [2]); именно в Эфиопии царствовавший тогда в Египте „Ра-Гор“ Горизонта терпит поражение от своих врагов, т. е., как мы узнаем из дальнейшего, от того же Сета. На помощь к Ра приходит в Эфиопии его сын, Гор-из-Эдфу. Отсюда они и выступают в поход против Сета [3]).

Как это наблюдается всюду, первобытный человек не довольствуется ролью простого созерцателя борьбы высших сил; он старается помочь в этой борьбе благодетельному божеству. Эта помощь прежде всего состояла в торжественном оплакивании умершего светлого бога и в веселых празднествах по случаю воскресения и победы его. Далее, по представлению всех древних народов, и в особенности египтян, души богов могут вселяться в излюбленных ими людей и животных. Так, Сет сам считался „бледнолицым“, „розовым“; равным образом „одержимыми Сетом“ (Τυφώνιοι) считались, как некоторые животные с соответственным цветом шерсти, так и „бледнолицые“ иностранцы, так как египтяне были по преимуществу темнокожими: недаром Сет считался богом заграницы, „розовой“ земли, в отличие от „черной“ земли Египта. Естественно, поэтому, что лучшей помощью светлому богу в его борьбе с Сетом было истребление „одержимых Сетом“ — принесение в жертву Осирису (или Ра) спутников Сета. Останавливаться подробно на вопросе о человеческих жертвоприношениях в египетской религии я, к сожалению, здесь не могу за недостатком места; укажу только, что заявление Геродота (II, 45) служит одним из убедительнейших доказательств в пользу того, что никаких человеческих жертвоприношений в историческом Египте не было. Но, с другой стороны, заявление Геродота ничуть не колеблет того факта, что человеческие жертвоприношения существовали в доисторическом Египте и что явственные рудименты и следы его сохранились

---

[1]) Эти надписи были опубликованы H. Brugsch'ем (Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, Gött. 1870) и Ed. Naville'ем, (Mythe d'Horus, Genève-Bâle, 1870) и впоследствии использованы Röder'ом, ст. Set, по неизданной переработке H. Junker'a. В виду невозможности достать в Ленинграде книгу Навилля, она не была мною использована.

[2]) XXI, 3 = E. Lefébure, Le mythe Osirien, 118.

[3]) В виду того, что Гор-из Эдфу представлен победителем Сета уже в „Кн. Мертвых“ (113, 7, ed. Lepsius) нет основания, относить этот миф к очень позднему времени.



в ритуале и легенде. Плутарх (de Is. et Osir. 73) сообщает по этому поводу следующее: „Если на Египет налетит сильный и губительный (южный ветер) [1]), принося с собой небывалую засуху или губительные болезни или другие неожиданные и исключительные несчастья..., жрецы... приносят в жертву и убивают (praesens!) некоторых из почитаемых (животных)... А в Илифиасполе они, как сообщает Манефон, сожигали (imperf.!) даже живых людей, называя их „Тифоновыми“ (одержимыми Сетом). Это совершалось (imperf!) явно и раз (в году) в дни Сириуса (летнего солнцеворота)...“ Точно также и Диодор (I, 88) сообщает со слов египетских жрецов, что на гробу Осириса некогда приносились в жертву люди, имевшие розовый цвет кожи, и, так как такой цвет кожи редок у египтян, но нормален у иностранцев, то обычно приносились в жертву иностранцы. Конечно, свидетельство Манефона и египетских жрецов эпохи Диодора малоубедительны для событий, бывших задолго до них; но когда эти же или современные им писатели говорят о рудиментах, они уже — свидетели и очевидцы. Из сопоставления свидетельства Геродота (II, 39) с Плутархом (de Is. et Osir. 31) ясно, что Геродот в этом месте говорит не о жертвоприношениях вообще, а о принесении в жертву „Тифоновских“ быков. И тот факт, что в этих быков, по представлению египтян, вселились души „безбожных и неправедных людей“, [2]), и та любопытная черта, что голову этого быка, обремененную самыми ужасными проклятиями, стараются непременно продать иностранцу, о денежном интересе здесь речь идти не может!) — все это явные рудименты принесения в жертву людей, именно иностранцев. Далее рога приносимой в жертву скотины обвязывались папирусом, на который накладывалась печать, изображавшая коленопреклоненного человека со связанными за спиной руками и мечом, приставленным к горлу [3]). Такие печати найдены в Египте [4]). Подобного же рода печатями снабжались хлеба приношения, заменившие, по свидетельству Селевка (у Афинея IV, 22), человеческие жертвоприношения, что подтвердилось и археологически [5]). Связь этих изображений с мифом о борьбе Сета с Гором ясно видна из храмового предания в надписях из Эдфу, где бог Сет,

[1]) Τυφών — означает и „южный ветер“ и „Сет“

[2]) Plut o. c. „Души соратников Сета“, согласно старинному комментарию к „Книге Мертвых“ Ed. Meyer, Set-Typhon, 16.

[3]) Plut. de Is. et Osir. 31. Porphyr. de abstin. II, 55 и т. д. Ср. Herod, II, 39.

[4]) Опубликованы у Wilkinson, The manners and customs of the ancient Egyptians, II ser. t. II p 383; репродукция у Ebers'a, o. c. 246.

[5]) Деревянная печать для штемпелевания хлебов, соответствующая описанию Селевка, находится в Луврском музее. Ее изображение у Ebers'a o. c. 246.

приносимый в жертву пред лицом бога Ра, изображается так: „Sein Speer war an seiner Kehle und seine Kette an seinen Händen“ [1]); вообще в этих надписях мы постоянно читаем о принесении в жертву соратников Сета и обезглавлении их пред лицом Ра [2]). Наконец, по свидетельству Манефона (у Порфирия, de abst., II, 55) в Гелиополе приносилось ежегодно в жертву Гере (=Исиде [3]) (три человека; со времени Амасиса, вместо людей приносятся в жертву три восковые статуэтки [4]).

После всего сказанного нельзя уже считать часто повторяющийся в греческой литературе рассказ о царе Бусирисе основанным на греческой, а не на египетской мифологической традиции. Так, напр., Аполлодор (II, 5) сообщает: „(Бусирис) приносил на алтаре Зевса в жертву иностранцев во исполнение данного ему предсказания. В Египте девять лет продолжался неурожай. И вот пришел мудрый прорицатель Фрасий из Кипра и сказал, что неурожай прекратится, если египтяне будут ежегодно приносить в жертву Зевсу иностранца. Но Бусирис начал с того, что заколол самого прорицателя, а затем уже стал приносить в жертву и прибывающих иностранцев“. Рассказ этот носит все черты старинного этиологического мифа: связь между голодом и принесением в жертву иностранцев мы уже видели у Манефона; эти же периоды голода и несчастий характеризуются у ряда народов принесением в жертву верховного жреца (или царя, что часто соединяется в одном лице) [5]); вдобавок, рудимент убийства прорицателя имеется в трех поздних версиях рассказа о вторжении азиатов: в манефоновском рассказе о прокаженных, где жрец Аменофис, сын Паапия, предсказав царю несчастья, кончает самоубийством, в Pap. Wilcken (повесть о горшечнике), где жрец-прорицатель, доведя до конца свое пророчество, падает мертвым, и в Pap. Krall, где ягненок-прорицатель также по окончании рассказа падает мертвым [6]). Точно так же

---

[1]) Brugsch, o. c. 20, VII, 5.

[2]) Brugsch, o. c. 21 (VII, 7, VII, 8), 26 (IX, 5) 36 (XI, 3).

[3]) Ср. Diod. I, 25, Tac. Hist. V, 2: regnante Iside. Датировка отмены человеческих жертвоприношений царствованием Амасиса объясняется тем, что в позднее время насильникам-гиксосам приписывались всякого рода жестокости; естественно было приписать им и человеческие жертвоприношения. См. Ed. Meyer, ibid.

[4]) Относительно человеческих жертвоприношений в Египте см. Ed. Meyer Gesch. d. Alt. I² 2, стр. 90, Sethe, Beiträge zur ält. Geschichte, 127 ff.

[5]) См. J. G. Frazer, The golden Bough I² 158 сл.

[6]) См. H. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum A. T., I, Tüb. 1909, стр. 206 — 209, где и литература вопроса.

и мотив прорицания характерен для дальнейшего развития нашей легенды, во всяком случае с эпохи среднего царства.

Откуда мог браться контингент людей для регулярных жертвоприношений Осирису? Конечно, это были в первую голову военнопленные; но так как военнопленные не всегда были на лицо, то по аналогии других народов, следует a priori предположить, что это были больные отвратительными, мерзкими в культовом смысле болезнями (прокаженные) и преступники. В „Книге мертвых“ (113,6) говорится о принесении в жертву Гору на празднике 2-го и 15-го числа месяца пленников, „которые с ними“ (т. е. в свите Сета). Обычные рисунки, изображающие ряд фараонов, начиная первыми династиями и кончая Птоломеевским временем, собственноручно убивающими целые группы связанных варваров, также несомненно рудимент жертвоприношения пленников. (См. Ed. Meyer, l. c.), равно как и рельеф из Филы, изображающий императора Августа, поражающего своим копьем Сета в образе нагого и скованного пленника (Lepsius, Denkmäler, 4, 75 d). Этим иностранцам — „вражеской шайке Сета“ — уже в мифе [1]) противопоставлены другие союзники Сета — преступники (nifu) из среды самих египтян; обе эти группы, как сообщает миф, соединяются для общих действий в столице Сета — Мерте (Оксиринхе) [2]).

Если, таким образом, мы можем считать фактом существование человеческих жертвоприношений в древнейшем Египте, то мы можем представить себе, и каков был ритуал этого жертвоприношения. Этот ритуал был почти одинаков не только у всех народов Средиземья, но также и у негров и даже американцев; трудно предположить, чтобы он мог быть существенно иным у египтян.

Осужденные на смертную казнь штемпелюются, тщательно отгораживаются и изолируются, как ἐναγεῖς, от всякого общения с людьми. Затем их откармливают и, наконец, выпускают на волю, заставляя выступать актерами в представлении, изображающем господство злого бога; нам известно, что и в Египте весь миф о борьбе Сета с Гором изображался на священных представлениях, напр., в главном святилище Гора в Эдфу [3]). Но полное перевоплощение, по представлениям древних, возможно только путем точного подражания всем действиям изображаемого бога: поэтому

---

[1]) В надп. из Эдфу, Brugsch, o. c. 19 VI, 1, 3.

[2]) Рудимент этого обычая — новелла Диодора, I, 60: эфиопский фараон собирает вместе всех осужденных на смертную казнь, вырывает им ноздри и поселяет их в изолированной крепости. (В поздних рассказах эфиопы всегда — носители благочестия; мифологический прототип сказочных эфиопских фараонов — Осирис-Ра и Гор).

[3]) Brugsch, o. c, 25, IX, 3: „Все это проделывается в этом городе с того дня“.

*



пленники или преступники, изображающие злого бога, получают на короткое время царскую власть: они наряжаются в царские одежды, им воздаются царские почести; они безнаказанно грабят торговцев, насилуют женщин, даже царских жен и т. д. Вобще на это время все законы отменяются, социальные отношения ставятся вверх ногами: рабы сидят за столом, а их господа подают им кушанья и прислуживают, разрешается необузданной разврат и т. д. [1]).

Это священное представление, длящееся несколько дней, кончалось принесением окончательно впитавших в себя злого бога людей в жертву благому богу для окончательного уничтожения бедствия.

В историческое время человеческие жертвоприношения исчезли, но соответствующий миф сохранился с изменениями в духе новой нравственности: Сет терзает людей не по своей злой природе, а лишь как верный исполнитель воли высших богов, прогневавшихся на людей за их грехи; он — не покровитель азиатов, а приставленный к ним богами палач, наказывающий их на благо Египта [2]). Самый праздничный обряд был также спроицирован в священную историю и включен в миф. В таком виде этот миф и перешел в новеллу. Храмовые эпические сказания, утратив мифологический элемент, превратились в народную сказку и псевдо-исторический рассказ; храмовая лирика — плачи по умершем боге и радостные гимны в честь его воскресения — послужили классическим образцом для всякого рода учительной литературы. Наконец, и в Египте, человек, желавший отожествить себя с тем или иным богом, достигал этого тем путем, что рассказывал, как о собственных переживаниях, об известных из мифа приключениях олицетворяемого им бога: это мы видим из магических папирусов и из осирисовских текстов гробниц. Такой прием считался наиболее действительным средством воплощения: естественно поэтому, что каждый новый фараон, желавший сразу стать Гором и сыном Ра, мог этого достичь только тем путем, что стал бы рассказывать от своего имени освещенный нами миф. Как мы видели, на египетском престоле первоначально сидел бог Ра, происхождение от которого считалось единственным законным основанием для занятия

---

[1]) Описание и характеристика таких праздников: в Риме — J. Frazer, The Scapegoat (VI) 307—308, в Греции—ibid. 350 слл., в Вавилоне—ibid. 355 слл; его же, The Dying God—113 слл, в Персии — The Scapegoat, —402 слл. (во всех этих случаях, вопреки мнению Фразэра, речь может идти только о рудименте человеч. жертвоприношения), в Америке — его же, Taboo and the perils of the soul (II) p 179. в Африке — его же, Spirits of the corn, II, 62. 63.

[2]) См. изображение эпохи Сахура (V дин.) выше стр. 88, пр. 3. „(Manchmal steht er) im Dienste der guten Götter", указывает Ed. Meyer, (Set-Typhon, стр. 42).



трона. Эта кровная связь между каждым из фараонов и богом Ра (позднее=Амоном) мыслилась вполне серьезно и конкретно. „Естественно, что вокруг такой плодотворной темы выросла литературная версия этой легенды, равно как различные эпизоды этой драмы стали достоянием живописи. В конце концов им была придана стереотипная форма; такие рисунки (изображающие мать фараона в половом общении с Ра), сопровождаемые объяснительным текстом, составленным из фрагментарных цитат, взятых из поэтического изложения легенды, сохранились до нашего времени: это — надпись Хатшепсут в Деир-эль-Бахри и Аменхотепа III в Луксоре“ [1]).

Итак, смерть Ра, победа вождя азиатов Сета, чудесное рождение и приход сына Ра, спасителя Гора, повторялись периодически при смерти и вступлении на престол каждого нового фараона; естественно поэтому, что рассказ о социальном беспорядке, анархии, кощунстве, вторжении азиатов и т. д. был необходимою составною частью рассказа о чудесном рождении и воцарении сына Ра во плоти, причем *уже здесь* этот рассказ был изложен в форме предсказания, данного гелиопольским богом. Так гелиопольский Амон-Ра говорит царице Хатшепсут и впоследствии Аменхотпу III (Breasted, A. R. II, § 225): „Ты *введешь порядок в стране*, ты восстановишь то, что предано разрушению, ты *будешь приносить жертвы* на алтари своего отца, ты отрубишь головы воинов и возьмешь в плен несущих меч вождей Ретену“.

Мифологическая традиция, как это всегда и всюду бывает, постепенно становится более литературной, чем мифологической; она осложняется включением действительно исторических фактов или реминисценций. Так, после эпохи гиксосовского господства в нее включаются воспоминания об этом господстве, о реформе Аменхотепа IV и т. д. Но ядром всех этих рассказов всегда остается, как подметил в своей прекрасной работе R. Weill [2]), определенный литературный шаблон. Не обратил Вейль внимания только на то, что этот шаблон — *чисто ми-*

---

[1]) *Breasted*, A. R. II § 187; доказательство того, что мотив этот был трафаретным и повторялся каждым фараоном там же, прим. С.

[2]) La fin du Moyen Empire egyptien, Paris, 1918. В вопросе о пребывании гиксосов в Египте *Вейль* проявил в угоду своей теории, к сожалению, чрезмерный скептицизм, что не умаляет, однако, его заслуги в деле изучения истории интересующего нас литературного шаблона, тем более, что в *Journ. Asiatique*, 102 (1923), стр. 118 сл. он чистосердечно признает эти преувеличения. Вывод Вейля таков: „В эпоху Нового Царства этот шаблон превратился в нечто вроде романа с подвижной датой; он служил к прославлению любого фараона путем включения этого трафарета в триумфальную биографию; это — трафарет, который можно было утилизировать, как угодно“.

фологического происхождения. Если ученые нашего времени так охотно сближают александрийские антисемитские рассказы с пребыванием в Египте гиксосов и никогда не сближают их с мифом о Сете и Горе, то это происходит только потому, что они черпают всю свою информацию из александрийской учености, тщательно выбрасывавшей из истории явно мифологический элемент. В народных массах Египта пребывание в их стране евреев отожествлялось не с гиксосами, а с победой Сета над Гором. Следы этого еще сохранились в поздней традиции. Plut. de Is. 31: „После сражения Тифон бежал верхом на осле в течении семи дней и спасшись родил сыновей Иерусалима и Иуду“. Tacit. Hist. V 2: „Некоторые говорят, что в царствование Исиды излишнее население Египта было выброшено в соседние земли под предводительством Иерусалима и Иуды. Эта традиция проходит через всю древность; в Эрмитажном пап. 1116 B мы увидим целый ряд выражений, прямо относящихся к солнечному мифу, точно также в документе интересующего нас типа — Pap. Wilcken II в. (выше стр. 92) читается ἐν γὰρ τῷ τῶν Τυφωνίων ὁ Ἥλιος ἠμαυρώθη — „в эпоху господства Сетовых людей солнце померкло“ и, наоборот, при приходе божественного спасителя (Ἥλιος) ἐκλάμψει „засияет“ — полная параллель эрмитажному папирусу. Сам этот царь-спаситель прибудет ἀπὸ Ἡλίου. Наконец, у Лисимаха выражение ὡς τοῦ Ἡλίου ἀγανακτοῦντος ἐπὶ τῇ τούτων ζωῇ — несомненно, рудиментарный мотив.

Для иллюстрации правильности этого взгляда я позволю себе разобрать здесь подробнее три древнейших документа нашей группы, а также тронные и триумфальные надписи фараонов, которыми так много злоупотребляли в позднейшее время; остальные документы я буду цитировать по рубрикам, сгруппированным с точки зрения сравнения с библейским рассказом [1]).

От третьего рассказа папируса Весткар сохранился только небольшой отрывок; тем не менее уже Брестэду бросилась в глаза тесная связь пап. Весткар с только что разобранной легендой о чудесном рождении фараона. „Скудость сохранившихся отрывков придворной поэмы дает очень мало материала для сравнения с народной сказкой; тем не менее, его достаточно для того, чтобы показать, что один памятник цитирует другой или вернее оба цитируют один и тот же общий источник.“ (Breasted, A. R. II, § 188). Дословные совпадения в выражениях: надп. § 197 Breasted = Westcar IX 10, 11; § 203 Br. = Westcar X 14; § 208, 3 Br. = Westcar XI 5; при рождении царевича фигурируют те же пять богинь (§ 206 Br.), что и

[1]) [Нового перевода египетских памятников у Erman'a, Die Literatur der Ägypter, Leipz. 1923, я, исключая отдельные случаи, уже не мог использовать].

в сказке (IX, 23) [1]. Далее, право видеть в сказке пап. Весткар развитие нашего же мифа дает нам еще и то обстоятельство, что все сохранившиеся характерные черты этой сказки повторяются и в позднейших памятниках, уже несомненно принадлежащих к нашей группе. Содержание этой сказки такое. Царю Хуфу (Хеопсу) волшебник предсказывает, что его внука сменят на престоле трое юношей, которые должны родиться в Гелиополе от бога Ра и смертной женщины. Хуфу выражает желание увидеть храм Ра и младенцев (конечно, не из простого любопытства, а с целью так или иначе извести их), но оказывается, что (по промыслу богов) канал, по которому могла бы отправиться царская яхта, обмелел; волшебник берется при помощи колдовства снова сделать канал судоходным. Дальнейший ход рассказа показывает, что намерения Хуфу относительно младенцев были далеко не дружелюбными: их прячут от царя и боятся доноса. На этом папирус обрывается, но нельзя не согласиться с Масперо [2] и Флиндерс-Питри [3], что дальше речь могла идти о бегстве, чудесном спасении, победе над внуком Хуфу и воцарении одного из сыновей Ра: младенцы носят имена первых царей 5-ой династии, и сказка могла кончаться только их воцарением. Хуфу был, таким образом, изображен насильником; поэтому Масперо [4], наверно, прав, сближая с нашим папирусом рассказ Геродота (II, 124 слл. [5]), по которому после светлого царства Рампсинита, охарактеризованного, как „полное благозаконие и процветание", наступила „всяческая скверна" в царствование нашего фараона Хуфу. Точно также закрытие храмов и воспрещение богослужения могло содержаться уже в нашей сказке; мотивировкой этого, по справедливому предположению Масперо, должен был быть гнев Хуфу на Ра за содействие его соперникам на престоле. Если бы это было так, то мы бы здесь уже встретили характерную черту всех рассказов этого типа — богохульство [6].

---

[1]) См. Breasted, прим. к соотв. §§

[2] Contes populaires [3], 42 слл.

[3]) Egyptian Tales, I, 58.

[4]) Ibid.; ср. введение, XXIII: „On voit qu'il n'hesiterait pas à faire contre le temple de Sakhibou ce que le Chéops d' Herodote fait contre tous les temples d' Egypte".

[5]) Так же U. Wilcken, Hermes, 40, 1905, 560.

[6]) Если Геродот действительно дает нам, в основных чертах, изложение недостающей части пап. Весткар, то мы уже в этой сказке будем иметь еще одну характерную для всего этого литературного типа черту — работы в каменоломнях, к которым Хуфу принудил население Египта. Уже выше мы видели, что в поздней стадии мифа Сет стал только исполнителем воли Ра, наказывая грешных людей; так и двойник Сета в нашей сказке, Хуфу, согласно полученному его сыном пред-

Перейдем теперь к наставлениям Ипувера. По своей теме наш папирус не имеет ничего общего с мифологией. Это ряд поучений мудреца царю — мудрец рисует картины социального развала и противопоставляет им изображение социального порядка. Но для составления этого произведения автор использовал наиболее популярный литературный образец — плач по умершем боге живительных сил природы и гимн в честь воскресшего солнца; здесь, как и всюду, мифология становится чисто-литературным рудиментом, метафорой. Действительно, в изображенном здесь идеальном царе Гардинер и Тураев справедливо видят бога Ра, на что, впрочем, прямо указывает выражение XI, 11. О царстве этого идеального царя здесь говорится, как о чем-то таком, что уже было и что снова наступит („Где он теперь? Быть может, он спит? Не видать его силы!"). Пред нами перелицованный миф о победе темных сил, свергнувших Ра, и о воскресении (resp. возвращении ушедшего от людей) Ра. На солнечный характер этого царя указывает и такое место папируса (Эрман стр. 140): „Смотрите, огонь поднялся уже к зениту и пламень его устремляётся на врагов страны".

Вся нарисованная здесь картина бедствий носит характерные черты описания эпохи смерти бога растительных сил и господства Сета. „Нил поднимается (лишь настолько, что) поле все равно не может быть возделано. Женщины бесплодны. Чума господствует в стране, кровь повсюду". В стране хозяйничают иностранцы, след. соратники Сета. „Инородцы сделались повсюду египтянами", „Азиаты в стране. Племена извне идут на Египет". „Жители Эфиопии глумятся над Египтом" (XIV, 14, см. ниже, стр. 101). В другом месте (X, 3), быть может, содержится намек на классического предводителя или царя этих засевших в Дельте иностранцев — образ, восходящий к самому Сету: „Плачь Северная страна! Царский дом лишен поступлений: ему принадлежит зерно, птицы, виссон и т. д. (перевод Эрмана, стр. 144).

Такой же характерной чертой мифа является прекращение богослужения светлым богам, здесь переходящее уже в кощунство: „волхвования разоблачены, заклинания не действуют... Покойников бросают в воду, река служит гробницей (верх святотатства). Не менее харак-

---

сказанию, исполнял только высшую волю богов, заставляя египтян за их грехи совершать проклятое дело — работать в каменоломнях (Her. I 133). В дальнейшем развитии легенда сделала еще шаг вперед: в каменоломнях работали не все египтяне, а только грешники или преступники (Ср. Diod. I, 65).



терна и картина „перевернутых вверх дном, как на гончарном круге“ социальных отношений [1]).

Обращу внимание еще на одну подробность, важную для нашего дальнейшего исследования. Это, II 10: „Нил превратился в кровь. Нет воды“.

Перейдем теперь к Эрмитажному пап. 1116 В.

Если мы откинем рамочный рассказ и заглавие пророчества Нефер-Реху, то план этого произведения окажется типичным для плача по умершем боге и гимна в честь воскресшего.

I. Запев — приглашение к плачу. „Мужайся, сердце мое, и оплачь ту страну, в которой ты родилось... Смотри, произошло действительно то, о чем говорят, как об ужасе (?). Смотри, некто великий низвергнут (в стране), в которой ты произошел на свет... Земля совсем погибла, ничего не остается... Погибла эта земля...“

С такого вопля начинал свою песню скорби плакальщик. Нам понятно, что „некто великий“ — это солнечный бог; правда, употребленное в египетском тексте выражение „князь, вельможа“ как будто не

---

[1]) После сказанного выше, читателю, конечно, стало ясно, откуда взялась эта картина, это (см. выше) — характерная черта праздничных представлений, иллюстрирующих у всех народов победу злого бога, препятствующего росту злаков, и, конечно, эта черта заключалась и в мифе о Сете. Понятно, что на людей, переживших события последних лет, картины, нарисованные в этом папирусе, должны были производить впечатление точного изображения действительности: золото и драгоценности на шее рабынь, знатные женщины рассеяны по стране, инородцы стали египтянами, те, которые были египтянами стали чужими; законнорожденный не отличается от незаконнорожденного, документы уничтожены, старые законы отменены, царские житницы стали общим достоянием, не имевший слуг становится владельцем рабов, а тот, кто ими владел принужден сам идти в рассыльные и т. д. Б. А. Тураев (Египетская литература, 71) замечал по этому поводу: „картина писанная автором, напоминает нашу современность и, вероятно, отражает происшедший в Египте грандиозный социальный переворот“. По его стопам пошло несколько молодых египтологов. В Германии таким же образом истолковал этот документ Ad. Erman (Sitzb. d. preuss. Akad., 1919, 804 слл.: unter allen Vorbehalten). Эта теория „египетского большевизма“ однако, неудачна и ненужна: социальный переворот был реторическим шаблоном в египетской литературе и имел, как мы видели, чисто мифологическое происхождение; мы еще будем иметь случай встретить эту трафаретную картину. Не подлежит ни малейшему сомнению, что гибель Древнего Царства сопровождалась ужасающей анархией, но, заявляя, что гибель культуры вообще лучше всего объясняется социальным переворотом (стр. 813), Эрман говорит, не как ученый, а как немец, переживший 1918 год. Он сам считает (стр. 813), что папирус написан через 300 лет после описываемых событий; ясно, что исторические реминисценции могли быть лишь очень скудными, и восполнялись по общей литературной схеме.



подходит к величайшему из богов. Но столь же неподходяще и встречающееся в дальнейшем тексте выражение: „сын человека“ или „сын (знатного) человека“, примененное несомненно к божественному фараону-спасителю, сыну Ра: мы здесь имеем нарочито темный, аллегорический язык пророчества и, как мы видим из следующей фразы, по требованиям праздничного ритуала даже присутствующая на празднике публика не должна была понять (или должна была делать вид, что не понимает), о чем идет речь.

В ответ на этот дикий выкрик пророка, кто-то из публики, пораженный этим воплем, спрашивал: „Эй ты плакальщик! Что с этой страной?“ Тогда плакальщик пояснял, кто такой этот „некто великий“: „Солнце скрыто и не светит взорам людей. Взоры всех притупились из за отсутствия его!“

В подтверждение своих слов плакальщик рассказывает о виденных им вещих снах [1]) или видениях: он, повидимому, сообщает их содержание и тут же толкует их.

II. Видение первое. Вводная фраза. Я буду говорить о том, что предо много (о видении). Я не скажу ничего, что не наступит. Видение. Высох Нил... Его русло превратилось в берег, а берег в поток... Чужеземные (?) птицы родятся в топях Дельты; они свили себе гнезда на обоих берегах (подр. Нила) [2]). Толкование. Погибли все хорошие вещи (непонятное место)... Земля впала в нищету. Бедуины кочуют по стране, враги на востоке, и азиаты спустятся в Египет.

Мне уже при первом чтении бросилось в глаза, что птиц надо понимать, как символическое изображение азиатских покорителей; как оказалось, так же понимает это выражение и A. Gardiner (Journ. of egypt. Arch. I. 103, п. 14: „Are the foreign invaders hinted at in this expression?“). Возможно, что выразительность символа усиливались двусмысленностью слова h;t: поскольку речь идет о птице, оно означало „топь“ (поэтому и поставлен соответствующий детерминатив!); поскольку имелись в виду азиаты, это слово могло пониматься, как „камнеломни“.

III. Видение второе. Вводная фраза, повидимому, аналогична вводной фразе к первому видению и говорит об экстатическом состоянии пророка. Видение. Звери пустыни будут пить из Нила (дальше непонятно). Толкование непонятно. Скорее всего и здесь имеются в виду те же азиаты (как полагает и Маллон, о. с. 24).

[1]) В вводной фразе ко второму видению говорится о сне.

[2]) Ср. pap. Harris, Breasted, A. R. § 400.



IV. Картина социального переворота. Вводная фраза (ст. 39) „Я показываю тебе страну поставленной вверх дном“ — повторяется в виде рефрена в ст. 54 и точно соответствует такому же выражению в „Наставлениях Ипувера“: „страна перевернута вверх дном, как на гончарном круге“. Здесь мы имеем ту же, если не еще более яркую картину, что и в „Ипувере“: инородец на месте гражданина и, наоборот, собственник на месте бедняка и наоборот и т. д. Но здесь еще резче бросается в глаза невозможность видеть в этих тирадах изображение исторической действительности: здесь автор настолько последовательно проводит „метод реторического переворачивания“, что, если в обычное время хлеба много, но торговцы отвешивают меру скупо, то у него „мало хлеба, но велика хлебная мера: отвешивают даже через край“. В „Наставлениях Ипувера“ говорится о несоблюдении или отмене законов; наш автор идет еще дальше: „Постановлены законы, (утверждающие) это (т. е. беззаконие, раззорение страны)!“ Теснейшая связь этой картины с солнечным мифом видна из следующей подробности: „Ра удалился от людей... Никто не знает, что наступил полдень. Взор не ослепляется, когда он видим, глаза не увлажняются слезами. Он на небе, как луна“.

V. Божественный спаситель. „Гелиопольский ном не будет уже местом рождения какого-либо бога: придет царь с юга, по имени Амени правогласный, сын Эфиопской женщины, дитя Хенхона (т. е. Верхнего Египта, по другому чтению Нехена-Гиераконполя)“. Это — явная полемика со старой (представленной пап. Весткар) версией, по которой божественный спаситель должен был придти из Гелиополя. Здесь мы имеем древнейший памятник новой версии, по которой ревнителем благочестия становится Эфиопия; эту версию я назову Эфиопской. (Понимать в нашем документе слово „Эфиопия“ иносказательно нет ни нужды, ни возможности). Дальше мы читаем: „Возрадуется народ в это время: сын человеческий утвердит свое имя на веки веков“. Как бы мы не понимали выражение „Сын Человеческий“: в смысле ли „сын человека“ (орр. сын бога) им в смысле „законорожденный“ (Lange) или в смысле „сын знатной особы“ (Gardiner и Тураев) — все равно это слово одинаково неприменимо к фараону — сыну Ра, и Тураев правильно поступает, когда берет его в кавычки. Как выше Ра был назван „особой“, так теперь сын его назван „сыном особы“: это—характерный для таинственного пророческого языка „криптонимический евфемизм“, основанный на замене понятия высокого—обыденным (ср. adon, κύριος и т. д.). Далее рассказывается о том, как этот божественный спаситель уничтожит азиатов, ливийцев и внутренних врагов.

Всем этим я вовсе не хочу сказать, что наш документ представляет собой плач и гимн в честь солнечного бога или что он должен был исполняться на празднике. Наш документ — характерный образец учительной литературы и предназначен он для кабинетного чтения. Но так велика была косность литературной традиции, что новая литературная форма рабски, вплоть до мелочей, подражает старым культовым образцам.

Для нашей цели интересно заглавие пророчества (ст. 16—19): оно названо пророчеством о „приходе насильников-азиатов, которые отвратят сердца тех, что снимают жатву, и они выпрягут волов из их плугов...“ — черта, как мы видели, характерная для эпохи господства Сета. К этому нужно еще добавить, что, если для нас в переходе от „азиатов“ к Сету есть некоторая натяжка, то для египтянина оба понятия мыслились всегда вместе: так гераклеопольский фараон в инструкции своему сыну (эрмит. папирус 1116 А), характеризуя азиата, считает нужным прибавить: „он сражается с нами с самых времен Гора“—намек, очевидно, понятный для всякого египтянина, так как азиат = Сет (ср. Brugsch, o. c. 29).

Нам остается еще охарактеризовать торжественные надписи фараонов. Мы остановимся на трех документах: на надписи Хатшепсут в Стабль-Антар, на надписи Рамсеса III в Мединет-Абу и на исторической части папируса Гаррис. Царица Хатшепсут, описывая пребывание азиатов в Египте и их кощунства, заканчивает фразой: „Никто (или он, „the ruler of the Hyksos“, Breasted) не исполнял повелений богов, пока не пришло мое величество“ [1]).

Вейлль справедливо указал, что последняя фраза с полной несомненностью доказывает наличие триумфальной лжи в надписях фараонов. Рассказ об изгнании азиатов был в этих надписях ложью традиционной, освященной религией, и составлял необходимую принадлежность легенды о чудесно-рожденном фараоне; как раз рассказ о чудесном рождении дошел до нас между прочим от той же Хатшепсут (см. выше, стр. 95). Впрочем, Хатшепсут не стеснялась приписывать себе деяния предшественников и в других областях: в надписи в Дейр-эль-Бахри она рассказывает об открытии ею впервые прямой дороги в Пунт. Это — явная ложь, и Б. А. Тураев (История древн. Востока, I², 276) справедливо полагает, что она попросту списала подобную же надпись Ментухотпа.

---

[1]) Так переводят Breasted A. R. III § 303. Ed Meyer, G. d. A. I² 2, стр. 290 и др.



Прежде чем перейти к папирусу Гаррис, я процитирую часть надписи Рамсеса III в Мединет-Абу (Breasted, A. R. IV § 40, стр. 22), которая до сих пор никем не была привлечена для освещения нашего (вопроса, несмотря на ее огромный интерес. Это — гимн, вложенны в уста подданных Рамссса. „Солнце взошло над нашей землей До сих пор) мы были в нашей земле погружены во мрак; этот мрак был изгнан царем Рамсесом III... Амон возвел на трон своего сына, он соединил в его длани весь подсолнечный мир, он победитель азиатов и техену. Схвачены те, которые расхищали благосостояние Египта. При (предыдущих) царях страна была все время предана гибели. Все было в пренебрежении — и боги и все люди.“ Мы здесь имеем характерный, хорошо знакомый нам мотив: и мрак, и возвращение солнца, и азиаты, и насилия, и кощунство — все здесь на своем месте, и не случайно — это гимн, вложенный в уста народу. Сопоставим с этим документом знаменитый папирус Гаррис, „единственное историческое свидетельство“ [1]) о тяжелых смутах, предшествовавших вступлению на престол Сетнахта, отца Рамсеса III; оно составлено тем же Рамсесом III, так как его отец за время своего короткого царствования не успел, очевидно, составить традиционной триумфальной надписи, и Рамсес III выполнил, таким образом, свой сыновний долг. Вот этот документ в переводе Б. А. Тураева (о. с. 337): „Земля египетская была покинута, всякий бежал из нее... Земля египетская была с князьями в номах; один убивал другого... Другое время наступило затем в виде пустых (голодных) лет; тогда какой-то сириец сделал себя среди них князем. Он сделал всю страну данницей перед собою. Один соединялся с другим для грабежа имущества. Поступали с богами, как с людьми; не приносились жертвы в храмах“. В этом рассказе нет ни одной черты, которая нам не была бы уже известна из предыдущего; но характерно следующее. По надписи в Мединет-Абу эпохе кощунства и разорения Египта положил конец сам Рамсес III; все предыдущие царствования — в том числе правление его отца Сетнахта! — это эпоха мрака. В папирусе Харрис, составленном тем же Рамсесом III, эта же роль приписывается Сетнахту. В одном из двух случаев, таким образом, Рамсес III лжет безусловно, а, если так, то и вообще отпадает всякое основание видеть в одном из этих памятников с начала до конца исторический документ [2]). Несомненно, эпоха этих фараонов вообще характеризовалась мятежами,

[1]) Брестэд, История Египта, т. II, стр. 156, русск. пер.

[2]) Даже такой консервативный исследователь, как Маллон, видит (о. с. 53, в пап. Гаррис характерную трафаретную ложь.

вторжениями ливийцев и т. д., и каждый из фараонов боролся по мере сил с этими почти хроническими бедствиями; несомненно, во главе этих вторгающихся банд стояли атаманы, бывшие часто жестокими грабителями. Но, если каждый из них рассказывает именно о кощунствах, если „черные годы“ приурочиваются всегда к предшествующим царствованиям или к междуцарствию, и все бедствия окончательно прекращаются в царствование чествуемого фараона, то это только дань литературной, восходящей к мифологии традиции: конечно, всякого рода азиатские властители — и гиксосы в том числе — были заинтересованы в том, чтобы расположить к себе местных богов (так гиксосские фараоны носили теофорные имена, сложенные с Ра!) и меньше всего желали сделать их своими врагами.

Итак, искать подтверждение исторической достоверности библейского рассказа в египетских памятниках еще и потому нельзя, что как раз памятники, обнаруживающие наибольшее сходство с библией — чисто литературные продукты. Тем не менее, сходство их с библейским рассказом велико, и изучать влияние египетской литературной традиции на еврейскую — и можно и должно.

V. Египетская легенда о вторжении и изгнании азиатов.

В предыдущей главе мы установили мифологический прототип интересующей нас легенды и получили, так. обр., критерий при выборке текстов, которые могут быть использованы для нашей цели. Из этих текстов уже разобранные документы, равно как и новеллистическая литература интересующего нас типа, записанная ранее IX—VIII в., могут быть использованы безусловно. Что касается рассказов эллинистической эпохи — египетских и греческих — то, поскольку они не ставят пребывания азиатов в Египте ни в какую связь с евреями, мы можем и ими пользоваться, выделяя лишь все то, что не имеет близких параллелей в древнейших документах и может быть заподозрено, как позднейший мотив. Это же правило относится и к антисемитской литературе, сознательно сближающей пребывание азиатов в Египте с библейским рассказом; однако в последнем случае надо исключить еще все то, что носит печать прямого заимствования из библии. Впрочем, таких элементов, как мы увидим, немного, и, если я, вслед за другими исследователями, в моей книге „Антисемитизм в древнем мире“ видел в этой антисемитской традиции только поставленный вверх ногами библейский рассказ, то это было следствием моего незнакомства с египетскими источниками.



Если мы сопоставим весь, очищенный таким образом, материал, то рассказ о пребывании азиатов в Египте будет состоять из следующих характерных моментов.

1) **Предсказание несчастья.** Как мы заключили с большой вероятностью выше, мотив предсказания был присущ уже мифу. Скорее всего он возник этиологически; как можно заключить из пап. 1116 B, гелиопольский жрец-плакальщик по умершему солнцу был в то же время и прорицателем, впадавшим в состояние одержимости, видевшим вещие сны и проникновенно открывавшим и толковавшим их собравшейся на праздник толпе. Этот жрец, повидимому, заменял самого гелиопольского бога Ра, который предсказывал каждому фараону, сыну Ра, отправлявшемуся тотчас после вступления на престол на поклон к отцу в Гелиополь, почти как раз то, о чем говорится в каждом из наших рассказов (Breasted, A. R. II § 221 и 225). В обоих древнейших документах — в пап. Весткар и Эрмитажном — несчастью предшествует предвещание его. Относительно длительности лихолетья пап. 1116 B не дает нам никаких указаний, так как у нас нет никакой возможности определить; сколько поколений, по мнению рассказчика, отделяют Снофру от Амени, зато пап. Весткар дает совершенно точное указание: „Подлинно твой сын, подлинно его сын, подлинно один из них", т. е. гелиопольский спаситель придет в четвертом поколении. Что это не случайная формулировка, а характерный сказочный оборот, мы видим из совершенно тожественных по форме предсказаний в греческой легенде [1]) и у пророка Иеремии [2]), м. б. унаследовавшего из третьих рук непосредственно египетский шаблон [3]). Это предсказание несчастья мы имеем и во всех поздних версиях (Pap. Wilcken, Pap. Spiegelberg [4]), манефоновский рассказ о прокаженных, Лисимах, §§ 2 и 3 R, Трог Помпей, стр. 253 R, Тацит § 3 R). В пап. Весткар волшебник предсказывает на основании своих магических выкладок, в Эрмитажном папирусе на основании бывших ему снов и видений, но в обоих случаях фараон приглашает к себе прорицателя, желая развлечься. Последняя подробность не могла быть первоначальной и является продуктом высоко-развитой литературной техники. По первоначальной редакции либо мудрец являлся к царю

[1]) Herod. V, 92 ε: Ὄλβιος (Κύψελος) αυτὸς καὶ παῖδες, παίδων δὲ μὲν οὐκέτι παῖδες.

[2]) Jer. 27_7: Ve ʿāβedû ʾôϑô xol-hagôjim veʾeϑ-benô ve ʾeϑ-ben-benô ʿad bōʾ-ʿeϑ arsô. Ср. 29_6.

[3]) В „Наставлениях Ипувера" мы читаем, что несчастье было „предсказано предками" (1,10).

[4]) Demot. Stud., Heft 7, Leipz. Hinrichs, 1914; Ed. Meyer, Sitzungsb. d. pr. Akad. 16 (1915), S. 303.



непрошенным, либо, если царь сам приглашал мудреца, то у него был повод для беспокойства: иными словами, вещий сон видел сам фараон, а прорицатель только толковал его. Характерно, что оба известные нам из литературы сна фараона содержат характерные для нашего сюжета мотивы: нечестие египтян, являющееся причиной бедствий, избавление страны от вторгшихся в нее иноземцев,—т. е. как раз те два момента, когда по нашему рассказу, божество вмешивается непосредственно в события. Тутмесу IV во сне является бог Ра-Атум и требует, чтобы он положил конец нечестию [1]): статуя этого бога засыпана песком и не может видеть солнечных лучей (Erman, Aeg Chrestomatie, стр. 81). По тому же трафарету составлен и рассказ о Мернепта: перед выступлением против вторгшихся в Египет иноземцев, этот фараон видит вещий сон, предсказывающий ему победу (Breasted, A. R. III § 582, ср. Maspero, Bibliotheque égyptologique, VII, p. 217). Подобно тому, как к Мернепта приходит во сне его небесный покровитель Пта, так и в позднейшем рассказе о прокаженных, у александрийца Херемона (fr. R; Херемон был египетским иерограмматом!) к царю Аменофису является во сне Исида (как мы видели стоявшая в теснейшей связи с изгнанием „сетовых людей") и укоряет его за нечестие; сон этот истолковывает прорицатель Фритибавт. Что касается самих снов, то характерно, что в Эрмитажном папирусе грядущее бедствие символизовано птицами. Это—характерное египетское представление, так как и в иероглифической письменности детерминативом бедствия, несчастья является птица. У других поздних авторов предсказание дает официальный оракул Амона—эта черта стоит в связи с коронационным ритуалом фараонов (выше, стр. 95).

2. **Азиаты и их вождь (Сет).** Иностранцы, Τυφώνιοι, земное воплощение Сета, его спутники и соратники—конечно, непременная составная часть нашей истории. Чаще всего это—азиаты (Ипувер; Эрмит. пап.; надп. Хатшепсут; pap. Harris; Pap. Wilcken—Καθέξει δὲ ἐκ Συρίας ὁ μειστη[τὸς β]ασιλ[εύ]ς; Манефон). Во главе азиатов, как мы видим из только что цит. места Pap. Wilcken, стоит одно лицо—главный насильник, заменивший мифического Сета. Его мы, быть может, встречаем еще в „Ипувере", несомненно фигурирует он („некий сириец") в пап. Гаррис. В pap. Wilcken лихолетье характеризовано как время господства Сетовых людей: „ἐν γάρ τῷ τῶν Τυφωνίων (sc. χρόνῳ)" В pap.

[1]) Как показал Вейлль, как раз от имени Тутмеса IV был составлен один из популярнейших, но, к сожалению, не дошедших до нас, триумфальных рассказов об изгнании азиатов.



G. Lefebure [1]) мы читаем: „Иностранцы хозяйничали в Египте...“ „Вождь из чужих стран (hik nu khasitu — гиксос!) властвовал в Египте...“

3. **„Прокаженные“**. Союзниками азиатов названы преступные и ритуально-нечистые элементы среди самих египтян. Как я показал выше (стр. 93), это — очень древняя, исконная черта; преступные египтяне фигурируют, как союзники, рядом с азиатами уже в мифе о Горе из Эдфу. В „Ипувере“ мы читаем: „Люди, не знающие порядка, похитят у страны царство“ (7,2 — 3). Здесь речь идет о преступных египтянах, прогоняющих фараона и захватывающих власть в стране. В пап. 1116 В (ст. 63 — 64) божественный спаситель борется с двумя группами лиц: с азиатами и ливийцами, с одной стороны, с мятежниками и преступниками с другой. В древних текстах азиаты и проклятые египтяне названы jatet, jatetu, „проклятье, чума“; вряд ли это хоть в одном случае означает „прокаженные“ (Maspero) — это просто ругательное слово, применяемое часто к врагам-иноземцам (напр. так названы эфиопляне в поздней сказке о Сатни-Камоисе). Однако, в более позднее время это слово в старых документах сами египтяне стали понимать, как обозначение страдающих отвратительной накожной болезнью; союзниками азиатов стали прокаженные египтяне [2]).

В антисемитской литературе эти проклятые египтяне прямо названы „паршивыми“, — „больными накожной болезнью“, в лучших и старейших источниках они упоминаются наряду с азиатами (Гекатей, Манефонов рассказ о прокаженных, Лисимах, Херемон), в остальных — они смешаны в одну группу с азиатами.

4. **Голод**. Голод, как мы видели — характерная черта нашего мифа. Эта черта характерна для „Ипувера“, для пап. 1116 В, позже мы встре-

---

[1]) Эпохи персидского господства (342 г.) Le tombeau de Petosiris. An n. du service des Ant. XX (1920) стр. 41 слл., ос. 118 — 120, XXI (1921), стр. 222 слл., XXII (1922), стр. 33 слл.

[2]) Pap. Wilcken упоминает наряду с сирийцами каких то ξωνοφόροι «поясеносцев»; кто это такие и что за термин остается в науке до сих пор загадочным. Я думаю, что нашел объяснение этому. Ζώνη — термин, употреблявшийся, вероятно, уже Гиппократом; он означает «eine Krankheit, welche nach Scrib. Larg. 62, die Griechen gew. ἕρπης nennen, vgl. Plin. Valerian. 3, 33, ein Hautausschlag rings um den Leib“ (Passow, Wörterbuch). Таким обр., это тяжелая накожная болезнь; ξωνοφόροι в энигматическом стиле предсказания означает, вероятно, „паршивые“, „прокаженные“. Точно так же, если здесь говорится, что при наступлении счастливых времен φυλλοροήσει „опадут листья“, то, как правильно заметил Рейценштейн (Gött. gel. Nachr. 1904, 325), непонятно, почему это чудо означает наступление счастливого, а не тяжелого периода. Вспомним, что на медицинском языке folia (= φύλλα) называются слущивающиеся струпья при накожных болезнях, и это место станет более понятным.

чаем ее в пап. Гаррис, в pap. Wilcken (R I 8: γεωργὸς ὅσον οὐκ ἔσπειρεν, ср. 7 ...σει τοῖς σπόροις). Из поздних писателей только Лисимах точно определяет, в чем состояло бедствие: ἀκαρπία, неурожай. В pap. Spiegelberg мы читаем, что дома египтян обезлюдятся — очевидно от голода или моровой язвы.

5. Святотатство. Такая же характерная, первоначальная черта мифа — святотатство. Святотатство характеризует черные годы уже в „Ипувере“ и в рассказе пап. Весткар. Так же характеризует эпоху правления проклятых в своей надписи и Хатшепсут. „Они управляли в неведении Ра“... „Никто не исполнял повелений бога“. Рамсес III в цитированной уже надписи из Мединет-Абу говорил: „Все было в пренебрежении — и боги и все люди“ и он же рассказывает в пап. Гаррис: „Поступали с богами, как с людьми; не приносились жертвы в храмах“. Точно так же и в народной сказке пап. Sallier 1 мы читаем: „(Кроме Сутеха) он (вождь прокаженных Апопи) не кланялся никакому другому богу Египетскому“. Эта же черта характерна и для всех поздних памятников, включая новый pap. Lefebure, причем однажды (во второй версии Манефона) она встречается в новом виде: прокаженные убивают священных животных. Это новое изображение святотатства прокаженных объясняется соответствующим изменением религиозной психологии египтян и не есть ни в каком случае отражение исторических событий, имевших место во время вторжения персов [1]). Поэтому Вейлль (о. с., т. I, 123—124) прав, замечая: „Скорее дело обстояло как раз наоборот: персидский победитель был в глазах египтян позднейших поколений заклятым врагом их страны; не было ли на него возведено предъявлявшееся азиатам трафаретное обвинение в кощунстве и не ест ли он священных животных только потому, что таков был литературный шаблон и что подобные вещи приписывались „прокаженным“, с которыми он был отожествлен?“

6. Насилия и нарушение общественного порядка. Эти черты, как мы видели, также восходят уже к основному мифу. Для нашей цели в этом случае интересна только одна подробность: насилия азиатов, по крайней мере, со времен XIX дин., характеризуются обложением всего населения тяжелыми налогами, см. pap. Sallier I: Вся страна платила ему подать, Pap. Harris: Он обложил всю страну податями в свою пользу.

[1]) Такое изображение святотатства, вопреки сделанному мне В. В. Струве возражению, вовсе не характерно для позднейшей литературы: кроме Манефона, никто ничего не говорит об этом виде святотатства.

7. **Каменные и кирпичные работы.** Несколько труднее вопрос о каменных и кирпичных работах. Имя фараона Хуфу, несомненно, у всякого египтянина среднего и нового царства прежде всего вызывало на память его огромную пирамиду, и, если уже в сказке папир. Весткар он представлен как злодей-богоборец, то, вероятно, уже в это время сооружение большой пирамиды рассматривалось, как злое дело, и, так. обр., рассказ Геродота, вероятно, восходит уже к этому времени. Но доказать это мы, конечно, не можем. Далее символическое пророчество Эрмитажного папируса: „чужеземные птицы родятся в ḥ;t Дельты“, конечно, очень соблазнительно сопоставлять с указанием Манефона: „он заключил их в камнеломни в восточной части (дельты) Нила“, но, к сожалению, в виду туманности фразы из Ипувера и в виду того, что первый и естественный смысл слова ḥ;t—не камнеломня, а топь, здесь нельзя идти дальше предположений. Во всяком случае в более позднее время кирпичные и каменные работы считаются проклятым и презренным делом, подходящим для осужденных на смертную казнь преступников; из рар. Wilcken мы видим, что, в представлении автора прототипа этого произведения, кирпичная работа сама по себе для порядочного человека богохульное дело! [1]). Неудивительно поэтому, что в антисемитском рассказе у Манефона прокаженные работают в камнеломнях. Трудно видеть здесь какой-то специфический взгляд поздней эпохи: строительная деятельность властителей Египта не прекращалась и в Птолемеевскую эпоху. Это, повидимому, старое воззрение, и надо думать, что оно существовало уже в IX — VIII веке.

8. **Роль гелиопольских жрецов.** В александрийской антисемитской литературе (Манефон, Херемон и др.) вождями прокаженных и азиатов являются гелиопольские жрецы. Этот факт не представляет затруднений для использования его в наших целях. Weill (o. c. I, 224) считал terminus ante quem для возникновения этого рассказа — начало нового царства. К сожалению, его доводы не могут быть признаны убедительными, так как приведенные им в защиту своего взгляда места из пап. Саллье и надписи Хатшепсут основаны на его переводе, вызывающем возражения со стороны египтологов. Мы выше показали большую вероятность того, что соучастие жрецов восходит к древнейшей редакции основного мифа. Эд. Мейер (Gesch. Aegyptens, 276 слл.; Aeg. Chron. 1904, стр. 92 — 94) видит здесь воспоминание о реформе царя-еретика Эхнатона. Какой бы из этих взглядов ни оказался верным, во всяком случае это представление к X — VIII

[1]) Ср. также Diod. I. 65.

веке было уже созревшим, и мы можем использовать его для нашей цели.

9. **Аварис.** По сообщению Манефона, сам фараон добровольно предоставил прокаженным (ἀξιωθεὶς ἀπομερίσῃ) отдельный, огороженный и, след., изолированный район—Аварис — до этого времени они принуждены были в том же районе Дельты исполнять кирпичные работы; и в первом, как и во втором случае они были тщательно изолированы от остального населения [1]). Эта подробность для нас особенно интересна, так как она не может восходить к истории; конечно, настоящих гиксосов никто никогда не заключал в определенный район в целях изоляции, и они не обращались с просьбами к египетскому фараону; как мы видели выше, это — одна из характерных черт первоначального мифа; только название „Аварис" позаимствовано из гиксосовских событий. Намеки на Дельту, как на центр проклятых, мы нашли уже в „Ипувере" (X, 3: Плачь, Северная страна, см. выше) и в Эрмит. пап. (чужеземные птицы совьют себе гнездо в топях Дельты); в пап. Wilcken „Аварису" соответствует ἡ τῶν ζωνοφόρων πόλις, ἡ παραθαλάσσιος πόλις, сближенный тенденциозным переводчиком с Александрией.

10. **Бегство фараона в Эфиопию.** Как мы видели выше, уже в эпоху написания пап. 1116 B центром солнечного благочестия стала считаться, вместо Гелиополя, Эфиопия, бывшая прежде оплотом Сета. Такова же тенденция рассказов Манефона и Херемона — конечно, теперь на месте бога Ра земной фараон Аменофис. У Манефона мы читаем: „Аменофис бежал в Эфиопию со всем своим войском и большим числом египтян: эфиопский царь был связан с ним узами дружбы... После этого Аменофис снова вернулся из Эфиопии с большим войском, а вместе с ним и сын его Рамсес, также с войском". Херемон рассказывает: „Аменофис, не выдержав натиска врагов, бежал в Эфиопию... Сын его Рамсес... вернул отца Аменофиса из Эфиопии" [2]).

11. **Царевич-спаситель.** Выше мы встретились уже с рядом упоминаний о царевиче-спасителе в древнейших произведениях нашей группы (пап. Весткар, „Ипувер", Эрмитажн. папирус) и показали их мифологический характер и происхождение. Отец этого царевича — бог Ра, сам он — перевоплощенный Ра; конечно, таков был по египетским представлениям каждый фараон, тем более таким должен был быть царь-

[1]) ὅπως ἐργάζοιντο καὶ τῶν ἄλλων Αἰγυπτίων [ε]ἴε[ν] κεχωρισμένοι — несомненно правильная конъектура Гольверды вм. непонятного рукописного οιεκεχωρισμενοι.

[2]) В мифе о Горе из Эдфу, также сын Гор приходил в Эфиопию на помощь отцу и возвращал его в Египет. Относительно pap. Spiegelberg см. Ed. Meyer Stizungsb. d. pr. Akad., 16, 1915, 301; ср. Diod. 16, 51.

спаситель. Только мать его — смертная женщина, но и земные родители царевича близки к богу — они жреческого происхождения. В „гелиопольскую" эпоху он происходит от гелиопольских жрецов (пап. Весткар), в „Эфиопскую" — из Эфиопии (Эрмит. папирус). Этот царевич уже вскоре после рождения преследуется царем прокаженных, который, получив предсказание о будущем младенца, хочет убить его; его приходится скрывать. Повествование об этом мы нашли уже в пап. Весткар и, след., оно древнего происхождения; то же рассказывает и Манефон (τὸν δὲ υἱὸν Σέθω... πενταέτη ὄντα ἐξέθετο πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον) и Херемон (ἣν κρυβομένην ἔν τισι σπηλαίοις τεκεῖν παῖδα и т. д.). В рассказе Манефона и Херемона царевич вместе с отцом бежит в Эфиопию; эту же черту мы имеем mutatis mutandis в мифе из Эдфу. По справедливому предположению Flinders-Petrie (Eg. Tales, I 58), о бегстве царевичей рассказывалось и в пап. Весткар [1]). О том же трактует и Pap. Spiegelberg (II, 25. III, 1.16; ср. V, 7.18. VI, 4, 14 сл.).

12. **Состязание в чудесах.** Состязание в „мудрости" — обычный мотив самых различных сказок Средиземья [2]). Из рассказа пап. Саллье 1 мы видим, что он был уже с древнейших времен присущ и нашему сказанию, но на египетской почве это состязание получало совершенно новый характер: это состязание не только двух царей, но и двух богов, двух религий, представителями которых выступают эти цари: („Если царь Юга не сможет разрешить моих задач, пусть он поклоняется только одному богу Сутеху. Если же он разрешит их), то я отныне не буду кланяться никакому другому богу земли Египетской, кроме царя богов Амона-Ра". Из пап. Саллье мы узнаем только о начале состязания; текст обрывается на самом начале. Но мы имеем параллельный поздний рассказ — „Сказание о Сатни-Камоисе", представляющее собой возвращение к антиэфиопской версии. Здесь противниками египтян выступают не азиаты, а, как в древнейшее время, эфиопы, которые здесь имеют то же прозвище „проклятые", „прокаженные" (jatet), какое в более древних версиях носят азиаты. Бог Гор рационализовался здесь в волшебника Гора и прямо отожествлен с царевичем-спасителем (Maspero, Contes populaires [3], 143 — 145). И здесь состязание представлено прежде всего, как состязание Амона (ставшего со времени эфиопского религиозного преобладания богом эфиопов par excellence; здесь мы

---

[1]) «Yet it is imperative that the children shall be saved from his wrath, as they are the kings of the Vth Dynasty. There may be a long episode lost of their flight and adventures".

[2]) См. Maspero, o. c., introduction, XXV.

читаем — твой бог Амон; мой бог Амон, телец Мероитский) и мемфисского бога Пта. Со стороны египтян в роли волшебника выступает сам чудесный царевич (Maspero, 133; „многочисленны будут чудеса, которые он совершит в земле Египетской"). Состязание здесь состоит в том, что одна сторона насылает на другую тяжкие казни, а другая пытается их отвратить. В чем состояли казни Сета мы видели уже в древнем документе — в „Ипувере" — это — превращение вод Нила в кровь и ужасная болезнь. Превращение воды в кровь есть и в нашем документе; кроме того, мы здесь находим еще два интересных для нас чуда: 1) проклятые насылают тьму на весь народ Египетский: „никто не может видеть ни своего брата, ни своего товарища"; 2) они устраивают так, что земля египетская не приносит никаких плодов. Любопытно также то, что рассказывается здесь о „встречном" колдовстве: чары эфиопов ничего не могут сделать против чар царевича-спасителя (resp. его перевоплощения), тогда как последний легко отражает чары эфиопов, вызывая нужные ему природные явления: так, чтобы потушить зажженный эфиопом огонь, он вызывает проливной дождь с неба.

13. **Гибель проклятых.** В первоначальной своей форме миф имеет кровавую развязку: „соратники Сета" приносились в жертву на гробе покойного Осириса. Сам Сет, успевший примириться с Гором, повидимому, отступался от них и становился на сторону египтян, предавая их на жалкую гибель. Если в поздних, антисемитских рассказах азиаты не истребляются, а изгоняются из Египта, то причина этого в желании примирить египетский рассказ с фактом основания еврейского государства, так как поздние писатели видели в азиатах уже евреев. Шов, соединяющий оба рассказа иногда еще ясно виден: по Лисимаху, согласно приказу бога, решено было (рудимент!) истребить проклятых: поэтому прокаженные египтяне были обернуты в свинцовые листы и погружены в море, а остальные — заведены в безлюдную пустыню, где они неминуемо должны были помереть с голода (так же Tac. V, 3, § 3). Затем, уже по библии (с тенденциозными искажениями) рассказывается о продвижении евреев в пустыне.

Думаю, что читателю уже бросился в глаза целый ряд черт поразительного сходства между этим и библейским рассказом. Не надо забывать, что этот популярнейший в Египте рассказ даже до нас дошел в целом ряде версий, несмотря на случайный характер нашего знакомства с египетской литературой. Если бы мы знали ее целиком, мы нашли бы, может быть, единый прототип библейского рассказа и сходство было бы еще более поразительным.

VI. Структура „Египетской Библии".

Как мы видели выше, этого заимствованного из Египта рассказа не было в первоначальной палестинской библии. Нельзя себе представить, что редакторы древнейших изводов библии (J и E) сами составили эти рассказы на основании египетского легендарного материала; так не работали древние писатели, и такая работа встретила бы возмущение среди всех тех, для кого библейские сказания были национальной святыней. Очевидно, к моменту включения египетского рассказа в библию (или, вернее, в обе библии — J и E) он уже давно был составлен и стал достоянием народной традиции. Из наличности в библии параллельных вариантов и рудиментарных мотивов, из основательной переработки египетского рассказа на основе отчасти параллельного еврейского рассказа, отчасти переживаний современных автору евреев в Египте, из близкого знакомства с египетской жизнью в X — VII в. и с египетской литературой помимо нашего рассказа, можно заключить, что „египетская библия" создавалась постепенно, и создавалась в Египте: у жителей Палестины, не бывших в это время даже под властью Египта, невозможно предположить такое близкое знакомство с египетскими условиями. Не надо забывать, что в те времена, да и вообще в античном мире, критерием достоверности рассказа служила его древность: древние рассказы несимпатичные рассказчику или противоречащие его убеждениям, никогда не отвергались en bloc, как ложь: они только перетолковывались, рационализировались, при помощи наивного синкретизма одни имена заменялись другими, сходные рассказы соединялись вместе, несимпатичные черты заменялись рудиментами (вм. „изгнал" — „хотел изгнать", вм. „убил" — „чуть не убил" и т. д.) и получался результат, нужный рассказчику, причем каждая черта подлинника сохранялась. Когда египетские евреи в X — IX веке услышали многочисленные рассказы о пребывании в Египте проклятых Аму — рассказы, часто направленные прямо против них, так как и они были частью Аму, — они не могли прямо объявить их ложью. Не могли они этого сделать и потому, что у них самих было представление о пребывании их предков в Египте, и, к тому же, их национальный рассказ об этом, почерпанный из сходного мифологического источника в целом ряде черт совпадал с египетским (азиаты в Египте, голод, достижение иностранцем влиятельного положения в стране, казни, посланные богом

азиатов и т. д.) [1]). В результате размышлений, сравнений и переработки этих рассказов и получилась национальная поэма, которая для египетских евреев заслонила их старые палестинские традиции, потерявшие теперь прежний животрепещущий интерес. Естественно поэтому предположить, что „египетская библия" существовала в Египте, как самостоятельное законченное целое. За это говорит ряд соображений, изложить которые я здесь не могу за ограниченностью отведенного мне места. Весьма вероятно потому, что книга эта была снабжена кратким введением, касающимся предшествующих приходу в Египет событий; конечно, при соединении египетской библии с палестинской это введение стало излишним и отпало. Действительно, египетская легенда, как мы видели, начиналась с предсказания о грядущем вторжение азиатов, которое давалось фараону до наступления несчастья — причем, в том случае, где продолжительность лихолетья тоже указана, она определена в четыре поколения (пап. Весткар). С другой стороны, как я указал уже, палестинская библия не содержит ни одного указания на плен египетский; единственным исключением являются ст. 14—16 главы 15 кн. Бытия, где прямо об этом говорится. Однако, эти стихи всеми библейскими критиками [2]) признаются позднейшим добавлением к основному тексту главы: действительно, они разрывают связное изложение и выводят бога говорящим прежде, чем он вообще появился, так что в ст. 18 богу приходится говорить вторично [3]). В этой вставке читалось следующее: [12] aβ. И напал глубокий сон на Авраама (и увидел он): [11] Спустились хищные птицы на трупы, но Авраам отгонял их. [13] И сказал он Аврааму: знай, что потомки твои будут пришельцами

[1]) Ср. B. Luther y Ed. Meyer. Israeliten, 125—126: „Es ist ein in der Literatur über die Sagen vielgebrauchter Ausdruck, dass sich mehrere Motive gegenseitig anziehen. Damit ist gesagt, dass die Verbindung der Motive weniger dem dichterischen Wollen der Erzählers entspringt, dass die Verbindung vielmehr von selbst vor sich geht..."

[2]) Напр. Велльгаузеном, Дилльманом, Каутцшем, Гольцингером, Эд. Мейером.

[3]) См. Ed. Meyer, Israeliten, 261, A. 3. Со стихами 13—16, как признают те же исследователи, тесно связана, по крайней мере, часть стиха 12; далее, как отметили Дилльман и Гункель, и ст. 11 понятен также только в связи с нашим местом, так как содержащееся в нем знамение истолковывается в ст. 13—16. Сходство ст. 11 и 13—16 с египетским рассказом заставляет нас считать источником этой добавки „египетскую библию"; ст. 12aβ, присоединяемый всеми учеными сюда же, в таком случае предшествовал в „египетской библии" ст. 11, а ст. 12aα + 12b — необходимая соединительная фраза, вставленная редактором, соединившим палестинскую библию с египетской („Когда солнце готово было зайти" — ввиду следующего, ст. 17 — „Когда зашло солнце").

в земле не своей; и поработят их, и будут угнетать четыреста лет.
[14] Но над народом, у которого они будут в порабощении, я произведу
суд: после сего они выйдут с великим имуществом и т. д. [15] И
в четвертом роде возвратятся они сюда"... Вспомним хотя бы пап. Весткар 1116 B, и мы увидим, что мы здесь mutatis mutandis имеем типичное египетское вступление к аналогичным рассказам: птицы, символизирующие грядущее несчастье, четвертое поколение спасается. Таким образом, рассказ этот был бы самым подходящим введением к „египетской библии", и вполне возможно, что он оттуда и заимствован.

Переходя теперь к библейскому рассказу о Иосифе, необходимо с первых же слов еще раз указать, что это — палестинский рассказ разобранного выше типа и что египетское влияние сказалось здесь только в отдельных частностях. Еврей попадает на чужбину и должен здесь служить в качестве раба у местного сановника — это схема хорошо нам известная, и мы ждем, что Иосиф из положения раба попадет в завидное положение, благодаря тому, что в него влюбится местная красавица; такая развязка как-будто напрашивается в виду вводных слов автора (быт. 39,6): „И был Иосиф красив лицом и красив станом". И действительно, Иосиф добивается завидной участи, благодаря влюбленной в него женщине — но каким обходным путем! Женщина клевещет на него, он попадает в тюрьму, здесь заключенные вместе с ним сановники узнают о его умении толковать сны, сообщают об этом фараону и т. д.

Это — явно тенденциозное, националистическое исправление знакомой нам палестинской легенды, вызванное желанием исключить из биографии героя все то, что могло бы лечь пятном на его целомудрие, и, наооборот, представить не-еврейку, египтянку, как образец распущенности и коварства [1]). Естественно поэтому предполагать, что в древнейшей редакции красавица была не женой, а дочерью Потифара, что Иосиф действительно вступил с нею в связь, благодаря чему получил возможность, заняв видный пост в Египте и обманув фараона, бежать на родину, захватив сокровища и святыни фараона; возможно, что он заблаговременно приглашал в Египет своих братьев и что, подобно тому, как Рахиль унесла святыни Лавана под платьями, так и Иосиф с братьями уносил богатства и святыни самого фараона или Потифара (серебро и чаши для колдовства) в мешках с зерном; как преследовавший Якова Лаван не нашел своих богов, так, возможно, и преследовавшие Иосифа и братьев египтяне не находили похищенных вещей (ср. гл. 44 кн. „Бытия"). Рудимент этой старой версии мы еще

---

[1]) Ср. Gunkel, o. c. 423.



имеем в 41,45: „И дал ему (фараон) в жены Асенефу, дочь Потифара, жреца Гелиопольского".

Правда, в этом случае имя Потифара написано немного по иному, не Pôtiphar, а Pôti Fēra, но это, по справедливому замечанию Гункеля (Genesis, стр. 410) — только орфографический вариант, оба имени — транскрипция египп. Petepre, Ἡλιόδωρος. Вариант этот вызван желанием позднейшего писателя различить обе личности; трудно представить себе, что у первоначального рассказчика настолько не хватило фантазии, что он назвал двух героев рассказа одним именем: очевидно, перед нами соединение двух вариантов легенды об одном лице. Новелла о вероломной жене—здесь, таким образом, заменяет собою другой, вытесненный рассказ, представляя собою то, что именуется в науке викарным мотивом, „sie ist hier vom Erzähler aus den... ästhetischen Gründen eingestellt worden" [1]). Естественно предположить, что вставка, сделанная, по нашей теории, в Египте, восходит и к Египетскому источнику. Действительно, в пап. Orbiney мы имеем очень близкую параллель нашего рассказа, и B. Luther, я думаю, прав, возводя наш рассказ к египетскому прототипу [2]).

Переходя теперь к снам — заключенных сановников и фараона — необходимо, прежде всего, отметить, что, как показал Гункель (o. c. 427), сны сановников — только дублет, только позднейшая вариация снов фараона. О том, что сон фараона был завязкой также в египетской легенде, я уже говорил, равно как и о семи коровах. Если сон Авраама мы охарактеризовали, как еврейскую переделку трафаретного сна фараона, то здесь мы имеем сон фараона в его характерном, египетском виде. Введение ряда параллельных вариаций в качестве „Vorspiel" также характерно для египетской новеллистической техники: так первые два рассказа пап. Весткар — такой же „Vorspiel" для повести о царе Хуфу и его преемниках, свергнутых сыновьями Ра.

Мотив состязания мудрецов (гл. 41), когда все мудрецы оказываются бессильными открыть тайну и только один, находящийся, подобно Иосифу, под особым покровительством божества, разгадывает ее, также взят из египетской легенды (таков Гор, сын Паниши=Сеносирис в „Сказании о Сатни-Камоисе"). Состязание мудрецов различных религиозно-национальных групп также свойственно египетской легенде (сказка пап. Саллье I, упомянутое Сказание). Введение еврейского мудреца есть характерный для эволюции сказки прием мотивированной замены; автору необходимо, чтобы вопреки традиции, ни один из египетских

[1]) Gunkel, o. c. 421.

[2]) У Ed. Meyer, Israeliten, 151. И в этом случае я лишен возможности в виду ограниченности отведенного мне места привести свои доводы в пользу этого взгляда.



жрецов не мог разгадать снов, дабы фараон принужден был обратиться к Иосифу, мы имеем здесь, так. обр., замаскированную полемику с египетским рассказом.

Далее, автор, стоящий вполне на точке зрения еврейской психологии, отдает предпочтение еврейской легенде пред египетской и делает Иосифа не владыкой Египта, а лойяльным министром фараона. Мы уже видели, какую крупную роль среди проклятых египетской легенды играли гелиопольские жрецы-еретики; мы не удивимся поэтому, узнав, что Иосиф был в теснейшей близости с гелиопольским жречеством (зять гелиопольского жреца) — сделать, подобно позднему антисемитскому компилятору, самого Иосифа гелиопольским жрецом или сыном его, еврейский писатель, конечно, не мог.

Голод в Палестине, заимствованный из еврейской легенды, автор комбинирует с голодом в Египте, характерным для египетской легенды; получающуюся вследствие этого несообразность (для чего праотцам эмигрировать в Египет, если и там предстоит голод?) он остроумно устраняет внесением заимствованного из египетской литературы рассказа об устройстве каким-то из мудрецов древности государственных зернохранилищ. Точно так же и египетское повествование о насилиях азиатов он, привлекши близкие египетские этиологические рассказы, ухитряется использовать ad maiorem gloriam Judaeorum: все прочие насилия отпадают, сохраняются только тяжелые налоги, столь характерные для египетского рассказа, но эти налоги имеют целью не разорение Египта, а усиление египетской империи. Отпадает, конечно, и кощунство; по счастью, здесь, как и во многих других случаях, к нам приходят на помощь поздние места библии — „Жреческий кодекс", часто содержащий места-параллели к выкинутым редактором соответственным дубликатам J и E или, может быть, даже к древним, но не вошедшим в труды J и E параллельным сказаниям. Так мы читаем: Ex. 12_{12} — „(Я поражу всех первенцов) и совершу суд над всеми богами [1]) Египта", Num 33_4 — „Египтяне хоронили первенцов и над богами их сотворил суд Иагве" Это — явный рудимент кощунств, описываемых в египетском рассказе.

Союзниками азиатов (resp. евреев) еврейский писатель, конечно, не мог оставить проклятых или прокаженных египтян — этого не допускало его национальное самолюбие. Но и эта подробность осталось в виде рудимента Ex 5_5: „И сказал Фараон: вот многочисленен теперь народ этой земли (ắm ha'ares — как правильно указывает Baentsch, это вы

[1]) Переводить 'elohim — „судьи" невозможно. См. Gesenius-Buhl, Wörterbuch s. v.; там же литература вопроса.



ражение может относиться, только к коренным египтянам; он переводит: „Es gibt wahrlich schon genug Gesindel im Lande“); а вы отвлекаете его от барщины“. Очевидно, по представлению автора, вместе с евреями работали и египтяне и Моисей выступает общим заступником за тех и других. Ex 12_{38}: „Также много сброда (ʿēreβ) вышло с ними (с сынами Израилевыми; значит, речь идет не о евреях)“ Num 11_4: „Сброд (ʿasaφiseφ), находившийся в их среде (значит, не евреи) стал обнаруживать прихоти“ — здесь египетский мотив проклятых египтян, бывших в связи с азиатами, использован для того, чтобы объяснить, под чьим влиянием в среде избранного народа стала рости безнравственность [1]).

Первоначально еврейская легенда, надо полагать, так и оканчивалась возвращением братьев Иосифа (вместе с ним самим) в Палестину. Однако, по египетской традиции, усвоенной и евреями, пребывание их предков в Египте длилось столетиями; поэтому, возвращение братьев Иосифа в Палестину было оставлено только в виде рудимента, что дало возможность к рассказу о Иосифе пристегнуть рассказ о Моисее; кроме отделенного от первого рассказа и поставленного в конце всего сказания повествования об уходе евреев из Египта, этот рассказ уже чисто египетского происхождения.

Тем не менее, еврейский автор подверг этот египетский рассказ ряду характерных изменений. Как мы видели, по египетскому рассказу, фараон сначала: 1) заставляет проклятых работать в каменоломнях, затем 2) уступая просьбам их, отводит им для них самих и стад их отдельную область в восточной части Дельты (Аварис), и, наконец, 3) они усиливаются настолько, что покоряют Египет. Автору рассказа, стоящему на египетской точке зрения, важно было показать всемогущество египетского бога: несчастье стоновится все более тяжким; первоначально обезвреженные враги все усиливаются, но, когда их власть достигает апогея, промысел божий сразу избавляет египтян от этого бедствия, посылая спасителя — сына божия. Еврейскому автору, наоборот, нужно было показать всемогущество еврейского бога и сделать положение евреев беспрерывно ухудшающимся, вплоть до прихода посланного Иагве

[1]) Рассказ о волшебной чаше в мешке с зерном у братьев Иосифа, как мы предположили выше, заменил близкий рассказ о бегстве праотца и близких его из Египта с похищенными святынями и драгоценностями. Этот рассказ заменен египетским же рассказом, где волшебный предмет (короны) прячется в мешок с мукой только для того, чтобы мистифицировать того, у кого он оказался (3-ий рассказ пап. Весткар). То, что и в Египте в одной из версий фигурировали не короны, а золотая чаша, видно из пародии на этот рассказ у Апулея (Met. IX 9 — 10) и из биографии Эзопа, восходящей, вероятно, к египетскому прототипу.

спасителя. Поэтому он располагает те же три элемента в другом порядке: 1) сначала фараон по просьбе вождя евреев отводит для них самих и стад их отдельную область в Восточной части Дельты, 2) затем они усиливаются настолько, что угрожают безопасности Египта (исх 1_{7-12}: А сыны Израилевы... усилились чрезвычайно... И сказал Фараон: вот народ сынов Израилевых многочисленнее и сильнее нас... Ухитримся же против него...·иначе... он будет воевать с нами *<рудимент!>* и 3) затем фараон заставляет их исполнять кирпичные работы.

Еще большей переработке должна была подвергнуться личность чудесного спасителя. Из спасителя египтян от азиатов его пришлось превратить в спасителя азиатов от египтян; далее, сообразно еврейским воззрениям, он не мог уже быть сыном бога солнца, и еврейский автор мог сохранить только жреческое происхождение его и его жены.

Связь с фараоном сохранена; приемным внуком фараона он был уже по одной из версий египетской легенды (сказание о Сатни-Камоисе). Точно так же уже в египетской легенде, как мы видели, чудесный спаситель еще младенцем подвергается преследованию злого царя и его приходится тщательно скрывать; несколько подросши, он вынужден бежать, причем с эпохи нового царства господствовала та версия, по которой он бежал в Эфиопию. Как мы знаем из библии, и Моисей принужден бежать из Египта (исх. 2_{14}). Правда, в библии Моисей бежит по национально-патриотическим мотивам: он убил египтянина-надсмотрщика, обижавшего еврея, и бежал, узнав, что это совершенное им дело предано огласке. Однако, здесь мы читаем: „Моисей испугался и сказал: „Наверно, дело стало известно!"; продолжение могло быть только такое: и он бежал в пустыню. Вместе этого следует стих 15: „И услышал Фараон об этом деле и хотел убить Моисея; но Моисей убежал от Фараона". „Такое удвоение мотивировки никогда не бывает исконным[1]); первоначально стих 15 стоял в совершенно иной связи и представлял продолжение стиха 10 (где говорится о воспитании Моисея дочерью фараона); выражение „об этом деле" относилось не к убийству египтянина, как в нынешнем контексте, а к воспитанию дочерью царя еврейского мальчика" (Ed. Meyer, Israeliten 45). Итак, здесь первоначальный рассказ, вполне совпадающий с египетской легендой, вытеснен другим, известным нам из биографии Эзопа, также повидимому, египетскими, но более отвечающим националистическим вкусам читателя.

Куда бежит Моисей? По дошедшей до нас редакции — в Мидиан. Но не надо забывать, что вокруг Мидиана и Кадеша группируется

[1]) Ср. Ф. Ф. Зелинский, Еврипид, т. II, стр. 511. „Такое „удвоение" является последствием „рудиментарного" мотива".

самостоятельный цикл преданий, главным героем которых является пастух-пророк бога Иагве [1]). Этот пророк очень неискусно сведен в одно лицо с героем-спасителем евреев от египетского ига: между египетским придворным, приемным внуком Фараона, и косноязычным пастухом из Мидиана (Ex. 4_{10}) нет ничего общего [2]), и мы уже не в состоянии судить, какое из этих двух лиц носило дошедшее до нас имя Моисей. Таким образом, по первоначальной редакции египетской библии Моисей, может быть, бежал вовсе не в Мидиан. В самом деле, в кн. Чисел, 12 мы читаем: „И упрекали Мариам и Аарон Моисея за жену эфиоплянку, которую он взял...“ Повидимому, ввиду изменения предшествующих частей, эта фраза стала непонятной, и позднейший глоссатор добавляет: „в самом деле, он взял жену эфиоплянку“ [3]); в первоначальной редакции смысл этого места был, конечно, ясен из предыдущего, — иначе о национальности жены Моисея не могло быть сказано так вскользь, мимоходом, как это сделано здесь. Вот почему, если у александрийско-еврейского поэта Езекиеля в сохранившихся отрывках его трагедии „Исход“ мы читаем, что Моисей бежит в Эфиопию (ст. 59—61: Λιβύη μὲν ἡ γῆ... οἰκοῦσι δ' αὐτὴν Αἰθίοπες) и что Сепфора — дочь эфиопского жреца, то весьма вероятно [4]), что традиция, на которой он основывался, восходит к более древней редакции предания, чем канонический рассказ. Вспомним, что уже в Эрмитажном папирусе царь-спаситель — сын эфиопской женщины; если в библии он — не сын, а муж эфиоплянки, то это один из обычных типов вариаций в библии: Измаил то сын, то муж египтянки, Иосиф сближен то с женой, то с дочерью Потифара и т. д. Таким образом, как из Эфиопии приходил Гор-из-Эдфу, как отсюда же приходил бежавший сюда царь-спаситель избавить от бедствий Египет, так из Эфиопии же приходил и бежавший сюда Моисей избавить от бедствий египетских евреев.

Что касается „казней египетских“, то, как мы видели выше (стр. 112), почти для всех их, поскольку они содержались уже в J и E, имеются египетские прототипы; из египетской же легенды заимствован и мотив соревнования мудрецов (колдунов) различных национальностей, совпадающий с борьбой истинной и ложной веры. Точно так же, если Моисей прогоняет саранчу тем путем, что вызывает ветер, уносящий ее в море, то

[1]) Кроме Ed. Meyer, Israeliten, см. Weill, Le séjour des israélites au désert et le Sinai, REJ 57 (1909) 19 слл. 194 слл. 58 (1909) 23 слл.

[2]) Weill, o. c. REJ 58 (1909), 30.

[3]) Невозможность допускать существование арабского Куша наряду с эфиопским убедительно доказана Ed. Meyer'ом (o. c. 315).

[4]) В противоположность мнению Isid. Levy REJ 1907, 201 слл.

этот прием вполне аналогичен тому, что колдун Гор вызывает проливной дождь с неба, чтобы потушить огонь, зажженный эфиопским волшебником.

Что касается далее самого исхода, то еврейский писатель имел на выбор две версии: еврейскую легенду, по которой праотец со своей челядью бежал из Египта, захватив драгоценности и святыни фараона, причем последний преследовал его, и египетскую, по которой азиаты изгонялись из Египта и погибали в пустыне. Конечно, автор избрал первую версию; как показал Baentsch, золотые и серебряные сосуды, похищенные евреями у египтям, имели значение богослужебных предметов. Но и от второй версии остались довольно ясные следы и в виде простых рудиментов и благодаря наличию приема, который я выше назвал мотивированной подстановкой. Действительно, в Ex. 11_1 мы читаем: kᵉ šallᵉchô kālāh gārēš jᵉgāreš 'eϑᵒχem mizzeh — „когда он совсем отпустит вас, он изгонит, выбросит вас отсюда" так как слова эти вложены в уста бога, а бог не ошибается, то, очевидно, по мысли писавшего эти строки, евреи были изгнаны из Египта. Ex. 6_1: „И сказал господь Моисею — bᵉ jad chazaqah [1]) выгонит он их из земли своей" Ex. 12_{33}: „и применяли насилие (va techezaq) египтяне против народа, чтобы удалить его из земли (их)".

Мы уже видели, что по египетской версии азиаты гибли в пустыне от рук их же бога, перешедшего на сторону египтян. Ясно, что такой конец не мог быть удержан в еврейском рассказе. К счастью, и на этот раз следы первоначальной версии остались не только в виде неустраненных несообразностей, но автор прибег к приему мотивированной замены. Где прототип говорит „погибли", он говорит — „чуть не погибли", а иногда и прямо спорит с египетской версией. Действительно, соглашается он, бог гневался на евреев, хотел даже истребить их, но, благодаря заступничеству Моисея, этого не случилось. Виною же божьего гнева на евреев были как раз египтяне, вышедшие вместе с ними и вводившие их в соблазн (Числа 11_4 [2]); евреи поддались их влиянию, и за это Иагве истребил — но не всех евреев, а только поколение, испорченное египетским влиянием (исключая праведника Калеба); молодое, родившееся в пустыне поколение спокойно пришло в Палестину.

Если египтяне утверждают обратное, говорит библейский писатель, то они заблуждаются. „Зачем позволять египтянам говорить (lāmāh j'ōmᵉrû Misrajim): „На гибель вывел он их, чтобы

[1]) Bᵉ jad chazaqah — „по действию руки крепкой" — довольно натянутый перевод: Не следует ли, в виду соседнего глагола grš, переводить это, как в Num 20_{20}. „вооруженной силой" или „насильственно"?

[2]) Проекция в древность обстоятельств эпохи написания книги!.



убить их в горах и истребить их с лица земли?“ (исх. 32_{12}). Точь в точь то же мы читаем в девтерономическом месте второз. 9_{28}: „Не погуби народа твоего... дабы жители той земли (досл. та земля), откуда ты вывел нас, не сказали: „Оттого, что Иагве не мог ввести их в землю, о которой говорил им, и по ненависти к ним вывел он их, чтобы умертвить их в пустыне“. Исключая подчеркнутые слова, содержание которых заимствовано из только что цитированного места исх. 32_{12}, все остальное имеет своим прототипом числа, 14_{13} слл.; с этим местом наше совпадает почти дословно. Место это признается всеми исследователями безнадежно испорченным. Однако, выход, предложенный Baentsch'ем (comm. ad. loc.) и Киттелем (Biblia Hebraica; стр. 203 прим.), мне представляется недопустимым: если александрийские евреи уже не понимали этого места, и Септуагинта, поэтому, вместо перевода дает пересказ, то это не дает права восстановлять по Септуагинте еврейский текст, палеографически ничего общего не имеющий с традиционным, вычеркивая при этом выражение „и скажут (египтяне)“ [1]), подлинность которого доказывается и параллельным местом исх. 32_{12} и дубликатом во второз. 9_{28}. Традиционный текст представляет, правда, такие затруднения: 1) в ст. 14 мы имеем два так наз. асиндетических (не связанных частицей ve) предложения, что представляет большую редкость (хотя далеко не unicum!) в библии, 2) в ст. 14 мы читаем: „и скажут они (египтяне)“, но нигде дальше мы не слышим, что именно они скажут. Последнее обстоятельство, несомненно, свидетельствует о порче текста, но нельзя спасать смысл, выкидывая целое предложение и заменяя его другим: не только исх. 32_{12}, но и втор. 9_{28}, представляющие, как я указал, повторение нашего места, показывает нам, что именно египтяне были, по представлению автора, убеждены в том, что бог завел евреев в пустыню на их же гибель; наоборот, hagôjim, „слышавшие имя божие“ в ст. 15—это, конечно, те же ханаанеяне, которые поражены чудесами Иагве в ст. 14, и невероятно, чтобы они, после всего виденного ими, могли думать, что бог завел евреев в пустыню на гибель. Иными словами, наше место, как точный прототип второз. 9_{28}, должно быть исцелено вставкой предлога 'el пред hagôjim. Тогда ст. 13—15 надо будет переводить так: (бог угрожает, что он нашлет язву на евреев и истребит их с лица земли). Но Моисей сказал Иагве: „И услышат египтяне (подраз. об этом, т. е. как ты поразил евреев) — ведь (ki) из их среды вывел ты силою своею этот народ — и скажут они жите-

[1]) Тем более, что при чтении, принятом Септуагинтой, место становится еще более бессмысленным: только бессмыслица переносится с 14 на 13 стих!



лям этой земли (а те слышали, что ты, Иагве, находишься среди этого народа и что ты, Иагве, даешь им видеть себя лицом к лицу и что облако твое стоит над ними и ты идешь пред ними днем в столбе облачном, а ночью в столбе огненном)... Так вот, если ты истребишь этот народ, как одного человека, то скажут они народам, которые слышали славу твою: От того, что нет силы у Иагве ввести этот народ в землю, которую он клятвенно обещал ему, погубил он его в пустыне!"

Таким образом в библии содержится прямая полемика с известным нам египетским рассказом.

За недостатком места я вынужден опустить заключительную главу, содержащую выводы из моих наблюдений; основные ее тезисы такие:

1) по своему характеру и направлению рассказ о пребывании евреев в Египте мог возникнуть только в диаспоре.

2) Египетская библия возникла в Египте приблизительно в эпоху господства эфиопов, так как свидетельствует о нетерпимости и религиозной исключительности египтян, которой не было в эпоху Нового Царства.

3) В эпоху соединения египетской библии с палестинской, из Палестины шла усиленная эмиграция в Египет, вызванная голодом и набегами соседей и покровительствуемая еврейскими царями. С этой эмиграцией боролась националистическая партия, создавшая в соответственном духе рассказ о возвращении евреев из Египта в Палестину [1]) и облекшая свою идею в форму заповеди божией, воспрещавшей евреям возвращаться в Палестину (Исх. 14_{13} Второз. 17_{16} 28_{68}).

4) Египетская диаспора упоминается уже в творениях древнейших пророков — Амоса (3_9) и Осии (11_{10} 14_8).

Сент. 1923 г. *С. Лурье.*

P. S. Мы можем с удовлетворением констатировать, что нашу точку зрения, по которой эрмит. папирус 1116 В, как и вся египетская пророческая литература, есть новеллизация мифа о борьбе Сета с Гором, разделяет (в „Зап. Вост. Отд. Русск. Арх. Общ.", т. 26, стр. 226; статья сдана в печать в 1920 г.) и В. В. Струве, оспаривавший ее, однако, в 1923 г. при моем публичном докладе, посвященном затрагиваемым здесь вопросам.

Сентябрь 1925 г. *С. Л.*

[1]) Исх. 13_{17}. Числа 14_3. Исх. 17_3. Числа 20_5. Числа 16_{13}. Ср. Втор. 11_{10}. Числа 11_4. Числа 21_5. Исх. 14_{12}. Тяжелые условия жизни в „пустыне" и страстное желание уйти („вернуться") в Египет — точная проекция в прошлое условий позднейшего времени; „пустыня" соответствует позднейшей Палестине.



Ефрем и Манассей.

721 год был годом падения Самарии и вместе с тем уничтожения Израилитянского государства. Это казавшееся мощным государство „matu Bît — Hu-um-ri-a rap-ŝi“, „Обширная страна Дом Омри“, как оно названо Саргоном, завоевателем Самарии, (*пр. 1*), было в какие-нибудь полтора десятка лет разгромлено Ассирией. Иуда-же значительно меньший по объему государственный организм, выдержал борьбу с восточным колоссом и даже пережил его. Причину столь малой силы сопротивляемости Израиля надо конечно искать в тех смутах, которые раздирали несчастную страну, начиная с конца царствования Иеровеама II. Разбираясь в причинах этих „революций“, исследователи в общем признавали, что перевороты не были вызываемы исключительно личным честолюбием. Наоборот, почти все сходятся на том, что смуты были вызваны борьбой различных партий в народе, которые опирались на Ассирию с одной стороны, или же на Дамаск (или позднее Египет)—с другой (*пр. 2*). Этим указанием на наличность двух партий, ассирийской и арамейской, в недрах народа Израиля историки и ограничивались при решении проблемы о столь быстром падении государства Иеровеама II. Никто, кажется, до сих пор в научной литературе не пытался установить мотивы, которые заставляли одну часть Израиля искать свое спасение в Араме, а другую часть—в Ассирии. Поэтому проблему падения Израиля нельзя еще считать решенной, ибо только полное выявление обстоятельств, нарушивших внутренний мир в Израиле, дает возможность разобраться в указанном вопросе.

Правда, такое опознание причин, вызвавших во второй половине VIII века в северном еврейском государстве ожесточенную партийную борьбу, отчасти затруднено скудостью источников. Соответствующие исторические книги библии сильно схематизированы благочестивой редакцией, весьма мало интересующейся истинными причинами партийной борьбы, которая расколола внутренний фронт Израиля. Анналы же Тиглат Пилассара III, как раз в интересующем нас контексте, сильно фрагментированы (*пр. 3*). Несмотря на это, я все же думаю, что иссле-

дование, посвященное истории внутренних отношений Израиля и при наличных источниках может дать кой-какие результаты, проливающие известный свет на темный период, предшествующий падению Самарии. Дело в том, что до нас дошло очень важное современное свидетельство о характере внутренней борьбы в Израиле в последние десятилетия его самостоятельности. Этим свидетельством мы обязаны одному из самых мощных государственных умов еврейской древности, а именно — Исайе. В той части 9 главы Исайи, которая посвящена слову Яхве против Израиля мы читаем: „(18) Яростью войск Яхве была опустошена страна и народ стал подобен пище огня. Никто не щадит другого. (19) (Тогда) отрезали направо и были голодны, и пожирали налево и не были сыты. Каждый пожирал плоть руки своей. (20) Манассей Ефрема и Ефрем Манассея, (а) вместе они на Иуду“. Затем следует refrain этой главы: „при всем этом не обращался гнев Его и рука Его была еще протянута“ (*пр. 4*). Мы имеем т. о. в этих словах Исайи, для Израиля его эпохи—определенное указание на борьбу между двумя главными племенами Севера, которые являются отпрысками одного общего ствола, рода Иосифова. Мне поэтому кажется, что данное свидетельство Исайи нам прямо раскрывает причину великой слабости Израиля; ведь согласно этому указанию пророка—внутренняя борьба, выразившаяся расприей Ефрема и Манассея, должна была подточить самую сердцевину Израиля, так как оба названные племени составляли ядро государства севера.

Такая оценка с моей стороны исторически важных процитированных слов Исайи стоит пока одиноко в научной литературе. Как это ни странно, но это определенное и чрезвычайно важное свидетельство великого пророка и государственника было, поскольку мне известно, оставлено исследователями без внимания и во всяком случае ими не было оценено по достоинству. Так Cheyne в „Notes and criticismes“ не обратил никакого внимания на процитированное выше указание Исайи (*пр. 5*). Dillmann, в своем капитальном комментарии к Исайе, ставит разбираемые нами слова пророка в связь с событиями, описанными во второй книге царей, 15.37, а именно с Ефремо-Сирийской войной (*пр. 6*), т. е обращает внимание лишь на указание о совместной борьбе северных племен с Иудой, но не на упоминание о борьбе Ефрема и Манассея между собою. На эту последнюю особенность свидетельства Исайи обратил внимание Marti, последний по времени из известных мне комментаторов пророка. Marti, правда, делает довольно своеобразный вывод из комментируемого им текста, говоря следующее: von Parteikämpfen u. von Anarchie in Israel ist genug die Rede, dagegen nichts von dieser Scheidung der Parteien nach Manasse

*

und Ephraim, und bei dem Überfall Judas war Syrien dabei. Somit haben wir hier Prophetie und nicht Geschichte“ (*пр.* 7). И последующие исторические исследования также мало обращали внимания на эти слова Исайи, очевидно, как бы соглашаясь с мнением Марти о том, что нет свидетельства о делении Израиля на партии по принадлежности к Ефрему или Манассею (*пр. 8*). Несмотря на такое скептическое отношение всех известных мне исследователей к выше цитированным словам Исайи, я все же полагаю, что они являются одним из наиболее важных источников для уяснения событий внутренней истории Израиля. Мне думается, что мы найдем и вне указанного свидетельства Исайи упоминание о борьбе, в государстве севера, между его главными племенами-Ефремом и Манассеем. Правда, эти указания в библии не слишком кидаются в глаза, ибо последние редакторы библии, южане по происхождению, мало, конечно, интересовались борьбой племен на севере. Несмотря на это, борьба Ефрема и Манассея была, очевидно, настолько интенсивной, что свидетельства о ней дошли до нас из священного писания и в его настоящем виде. Одно из таких свидетельств соперничества между Ефремом и Манассем я вижу в 48 главе кн. бытия, представляющей из себя теснейшее переплетение традиций Яхвиста и Элохиста. В моей передаче важных для моего исследования стихов названной главы я буду отмечать принадлежащее Яхвисту—с помощью (Я), Элохисту—(Э), заключенное же в скобки должно выделить позднейшие редакционные прибавления (*пр. 9*): (1) „И случилось после этих событий и сказали Иосифу: „вот твой отец болен!“ и взял он обоих сыновей с собой Манассея и Ефрема (2) и рассказали Якову и сказали: „вот твой сын Иосиф пришел к тебе (Э) и собрался Израиль с силами и он сел на ложе (Я) . . . . . (8) Когда же увидел Израиль сыновей Иосифа, то он сказал: „кто эти?“ (9) Сказал Иосиф своему отцу: „они мои сыновья, которых мне дал бог здесь“ (Э). И он сказал: „приведи же их ко мне! чтобы я их благословил!“ Глаза Израиля были слабыми из-за старости и не мог он видеть (Я). . . . . . (13)И взял Иосиф их обоих, Ефрема своей правой, т.-е. налево от Израиля, а Манассея своей левой, т.-е. направо от Израиля и приблизил их к нему. (14) И протянул Израиль свою правую руку и положил ее на голову Ефрема, хотя он и был младший, а левую свою положил на голову Манассея и сложил т. о. руки крест на крест. [Так как Манассей был старший] . . . . . (17) Когда же Иосиф увидел, что отец его положил свою правую руку на голову Ефрема, то это было злом в глазах его, и он схватил руку своего отца, чтобы положить ее с головы Ефрема на голову Манассея. (18) И сказал Иосиф своему отцу: „не так, о отец мой! потому что этот старший. Положи свою правую руку на его

голову!" ([19]) Но не согласился его отец и он сказал: „я знаю, сын мой! я знаю, и он (т.-е. Манассей) станет народом и, вместе с тем, станет мощным, но при всем том его младший брат будет более мощным, чем он и потомство его станет тьмою народов. ([20]) И благословил он их в этот день (Я) [говоря]: Да будет благословлять тобою Израиль! говоря: „да сделает тебя бог, подобно Ефрему и подобно Манассею!" и поставил он т. о. Ефрема перед Манассеем" (Э).

В этом эпизоде, скопированном с благословения Исааком Исава и Якова, я думаю, вполне определенно отразилось известное соперничество между двумя главными коленами северного государства. Очевидно, в среде Манасситов была некоторая тенденция подчеркивать свое старшинство и вот — автор только что прочитанного рассказа, очевидно Ефремит (*пр. 10*), пытается ослабить аргумент старшинства фактом передачи исторического первенства Ефрему благословением Якова. Нечто подобное было проделано Ефремитскою исторической традициею и по отношению к благословению Моисея. Благословение Моисея (Второзак. гл. 33)—собрание речений об отдельных племенах Израиля и Иуды, подобно благословению Якова 49 главы книги бытия. Оба благословения не входили в состав литературных произведений, созданных Яхвистом или Элохистом. Они возникли независимо от них и были ими лишь введены в их труды. Если сохранение благословения Якова большинство из исследователей готово приписать Яхвисту, то сохранением благословения Моисеева, надо полагать, мы обязаны Элохисту, хотя возможно и предположение о возникновении его во время и после Элохиста (*пр. 11*). Но как бы то ни было с временем возникновения 33 главы Второзакония, я думаю — ясно, что в первоначальной своей редакции названный литературный памятник обращался не к Ефрему или Манассею, а к единому колену Иосифа:

([13]) И для Иосифа сказал: Да будет благословлена Яхве страна его, лучшим даром неба — росой и водной пучиною, что покоится внизу. ([14]) и лучшим, что производит солнце, и лучшим, что дают месяцы, ([15]) и первыми дарами гор древности и лучшим холмов вечности, ([16]) и лучшим земли и ее богатством; и любовь того, кто живет в терновнике, взойдет над челом Иосифа и над теменем увенчанного среди братьев своих, ([17]) величие тельца—его краса и рога тура—рога его, ими он поражает народы, все вместе до пределов земли (*пр. 12*).

И вот, к этому вполне законченному благословлению позднейший автор из Ефрема, живший в эпоху соперничества между Ефремом и Манассеем, прибавляет несколько пояснительных слов, дабы подчеркнуть и здесь, в благословлении первого пророка своего народа, главенство Ефрема над Манассеем. В рогах тельца Иосифа он видел указание на два основные колена племени Иосифа и прибавляет:

„Они — десятки тысяч Ефрема и они тысячи Манассея" (*пр. 13*).

В еще более яркой форме выразилась тенденция Ефремитской историографии отмечать большую мощь подвигов Ефрема по сравнению со славными деяниями Манассея в приписке к разсказу о победе Гидеона Манассита над Мидианитянами: [1]) „И сказали ему мужи Ефремитские: „что это за дело, которое ты сделал нам, а именно, что не позвал нас и один пошел на войну с Мидианом?“ и они сильно спорили с ним (²). И сказал он им: „Что же я сделал по сравнению с вами? Разве последки Ефрема не лучше, чем вся жатва Абнезера? (³) В ваши руки дал бог князей Мидиана Ореба и Зеба и что же я мог сделать по сравнению с вами? „Тогда улегся их гнев против него, когда он сказал это слово“ (*пр. 14*).

Если все эти три мною приведенные тексты были введены Ефремитской историографией, то мы имеем и один текст, вышедший из среды Манасситов, текст, в котором в сильнейшей степени нашла свой отклик ненависть Манасситов к своим братьям, в большей степени благословенным историей, чем они. Это расказ о поражении, которое нанес судья Ифтах Ефрему: (¹) „И собрались мужи ефремитские и направились они на север и сказали они Ифтаху: „зачем ты отправился (один) на войну с сыновьями Амона и не позвал нас, чтобы пойти с тобой? (Теперь) мы дом твой сожжем над тобою“. (²) И сказал Ифтах им: „Тяжко сражался я и народ мой с сыновьями Амона и позвал я вас, но вы не спасли меня из рук их. (³) И когда я увидал, что нет спасителя, то поставил я ставкой мою жизнь пошел я на сыновей Амона и передал их Яхве в мою руку. Зачем же вы идете на меня в этот день, чтобы сразиться со мною? (⁴) И собрал Ифтах всех мужей Гилеада и сразился с Ефремом и побили мужья Гилеада Ефремитян, потому, что они сказали: „Ефремитские беглецы вы, ибо Гилеад лежит посреди Ефрема, посреди Манассея“. (⁵) И отрезал Гилеад броды Иордана в Ефрем, и случалось, когда кричали беглецы Ефремитские: „да перейду я!“, то говорили ему мужья Гилеада: „Ефремитянин ли ты?“ и он говорил: „нет“. (⁶) И говорили они ему: „скажи же „Шибболет“, и он говорит „Сибболет“ (*пр. 15*), потому что он не обращал внимание на то, чтобы правильно выговаривать и схватывали они его и убивали его у Иордана и пало в это время из Ефремитян 42000“ (*пр. 16*).

В этом рассказе, развивающем мотив, встретившийся нам в вышеприведенном эпизоде Гидеона с Ефремитянами, врагами последних являются не Манасситы а Гилеадиты, но это нас не должно смущать. Гилеад в библии не всегда соответствует всему Израильтянскому Заиорданью (*пр. 17*); он иной раз служит обозначением для северной части этой области, так напр., в песне Деборы (кн. судей 5,15—17) Гилеад отделен от об-

ласти Рувина, а в I кн. Сам. 13,7, даже от области Гада. Согласно этому стиху относящемуся к древнейшему слою кн. Сам.— Израилитяне бегут от филистимлян через броды Иордана „в страну Гад и Гилеад". В более поздних слоях библии Гилеад локализуется еще более определенно как раз в той северной части Заиорданья, в которой сидела часть колена Манассии; так, в историческом труде Девтерономиста (Второзак. 2,36) Моисей, передавая вкратце ход событий, заявляет: „от Ароера на берегу реки Арнона и от города в долине вплоть до Гилеада не было ни одного укрепленного пункта, который был бы нам недоступен". Дальше в той же самой речи Моисея устанавливается связь между Гилеадом и Манассеем, или Махиром: „Махиру дал я Гилеад (16) Рувинитам и Гадитам дал я области Гилеада до реки Арнона" (Второзак. 3, 15 — 16). О той же связи Манассея с Гилеадом свидетельствует неоднократно т. н. Priesterschrift. Напр. у Ис. Нав. (17) мы читаем: „Махиру, первенцу Манассея, отцу Гилеада, были даны Гилеад и Басан ибо он был воин". Такая же связь между Манассеем и Гилеадом устанавливается там же в 5 стихе: „так выпали на долю Манассии 10 наделов, не считая страны Гилеада и Басана". Правда все тексты, свидетельствующие о связи Манассея с Гилеадом относятся, как я уже выше сказал, к более поздним слоям библии (*пр. 18*); но и они, конечно, не являются результатом произвольных домыслов своих ученых составителей, а восходят к какой нибудь более древней традиции. Колонизация Манасситянами Заиордания — наверно началась уже очень рано, в древнейшую эпоху царского периода (*пр. 19*). Причиной такой колонизации было желание сохранить за Израилем эту область, которую грозили затопить волны напиравших кочевников. Уже в древнем списке наместничеств государства Соломона перечисляется и Гилеад, в качестве Манасситской области: „сын Гебера в Рамофе Гилеада: ему были переданы и деревни Яира, сына Манассея, в Гилеаде, ему же была передана область Аргоба в Басане, 66 больших городов со стенами и медными засовами" (*пр. 21*). В интересующем же нас рассказе о победе Ифтаха над Ефремом—Гилеад должен быть с тем большим правом отожествлен с Манассеем, что в другой части повести об Ифтахе—этот последний и Гилеад прямо сопоставляются с Манассеем. (24) „И снизошел тогда дух Яхве на Ифтаха и пошел он к Гилеаду и Манассею и пошел он к Миспе Гилеада и от Миспе Гилеада пошел он на сыновей Амона" (*пр. 22*). Очевидно Ифтах, главная квартира которого находилась в Миспе, наверное тождественной с Рамофом (*пр. 23*), был представителем Гилеада северного, области оседлости Манасситов. Поэтому мне и думается, что в рассказе о победе Ифтаха над Ефремом мы имеем рассказ о победе Манассея

над ненавистным братом своим Ефремом и т. о. еще одно свидетельство о борьбе между двумя коленами племени Иосифа, которая, как выше было сказано, отрицается некоторыми исследователями. Интересно указать, что та черта Ефремитов, которая подчеркивается в рассказах о столкновениях их как с Гидеоном, так и с Ифтахом, а именно гордость, заносчивость — отмечается и другими свидетельствами. Вспомним высокомерный ответ Иоаса Израильтянского Амас'е, царю Иудеи *(пр. 24)* или же слова Исайи: (7) Выслал слово мой господин против Якова и падет оно в Израиле. (8) Узнает весь народ, Ефрем и жители Самарии, (направлено оно) против высокомерия и гордости сердца, с которой они говорят: (9) „развалились кирпичи, но мы строить будем камнями, сикоморы срублены, но мы посадим кедры" (*пр. 25*). И вот это высокомерие и заносчивость Ефрема были, очевидно, одной из причин, посеявших вражду между двумя коленами Иосифа — вражду, нашедшую отклик в целом ряде приведенных мною текстов. Уже на основании их я мог бы считать доказанным существование соперничества между Ефремом и Манассеем, соперничества, имевшего столь роковые последствия для Израиля. Правда, против такого вывода можно было бы возразить, что все вышецитированные тексты не являются историческими текстами в настоящем смысле слова и, кроме того, не могут быть, сами по себе, отнесены к какому-нибудь определенному периоду. Все эти свидетельства, и благословения Якова и Моисея, и рассказы о столкновениях Ефремитян с Гидеоном и Ифтахом нам лишь указывают, что в какой-то период истории Израиля—разгорелась вражда между Манассеем и Ефремом, но соответствовал ли этот период последним десятилетиям самостоятельности Израиля, этого мы на основании перечисленных источников сказать не можем. Лишь невероятно счастливый случай сохранил нам и в одной из исторических книг священного писания свидетельство о борьбе между Ефремом и Манассеем и притом в период, который м. б. с точностью определен. Во II кн. цар. 15,23 сл. мы читаем: (23) „В 50-ый год Азар'и, царя Иудеи, воцарился Пеках'я, сын Менахема, над Израилем, и правил он в Самарии 2 года. (24) И творил он злое в глазах Яхве и не отошел он от грехов, на которые соблазнил Израиль Иеровеам, сын Небата. (25) И составил против него Факей, сын Ремал'и, его „третий" заговор и убил он его в Самарии, в (укрепленной части) дворца царского дома, вместе с Аргобом и Гаар'е; и вместе с ним было 50 мужей из Гилеадитов и он умертвил его и воцарился вместо него". Прочитав внимательно эти строки книги царей, мы почувствуем большую благодарность по отношению к автору её, что он в описании хоть одного из дворцовых переворотов в Самарии сообщает



некоторые сведения о социальном положении узурпатора, а также этникон его сообщников. Обо всем этом — повествование о других переворотах в Израиле при Захар'и, Шаллуме и Пеках'е, как известно, умалчивает. Кое-что мы, правда, пожалуй и впоследствии можем установить, но только с помощью прямых указаний, которые нам дает рассказ об убиении Пеках'и, сына Менахема. Убийца этого последнего, Факей, назвал его „третий". Этот титул Kittel, наверное, правильно расшифровал, увидя в нем название для того лица, которое было третьим в царской колеснице наряду с царем и его возницей, т. е. его личным „адъютантом" (*пр. 26*). В таком случае Факей принадлежал к военному сословию, а участие представителя военного класса Самарии в заговоре против Паках'и, сына Менахема, станет понятным, если мы вспомним события царствования Менахема. ([19]) „В его время", расказывает 15-ая гл. 2 кн. царей, „пошел Фуль, царь Ассирии, на страну и дал Менахем Фулю тысячу талантов серебра, чтобы тот перешел на его сторону и чтобы укрепить царство в своей руке. ([20]) И взял Менахем серебро с Израиля, со всех мужей доблестных, чтобы дать (его) царю Ассирии, и пришлось 50 сиклей серебра на каждого, и вернулся царь Ассирии и не оставался больше в стране". Эти „мужи доблестные", на плечи которых легла тяжесть уплаты Ассирийской дани, были люди имущие и люди, вместе с тем несущие военную службу, т. е. представляли собою военный класс Израиля (*пр. 27*) и их отношение к династии Менахема, заставившего их принести столь большую денежную жертву, должно было быть, вполне естественно, враждебным. Поэтому участия представителя их в заговоре против сына Менахема надо было ожидать. Но нас в данном случае не столько интересует социальное положение узурпатора, сколько этникон его сообщников. Ему помогали, как мы выше видели, „50 мужей из сыновей Гилеадовых". Мы выше видели, что Гилеадом называлось в библии Заиорданье, т. е. область колен Манассея и Гада, а иной раз даже и только северная часть его, принадлежавшая Манасситам. Поэтому мы имеем полное право предположить, что в числе этих 50 мужей из Гилеада были и Манасситы, а м. б. только одни Манасситы. Такое отожествление Гилеадитян разбираемого стиха книги царей с Менасситянами было допущено и древним интерполятором нашего текста, внесшим глоссу: „вместе с Аргобом и Гаар'е". Аргоб, как известно, является частью Манасситского Заиорданья, а непонятное Гаар'е можно по Kittel'ю корректировать в „палатки" Яира (*пр. 28*). Эта интерполяция имеется уже в тексте септуагинты „καὶ μετ'αὐτοῦ ἀργοβ καὶ μετ'αὐτοῦ ἀρια καὶ μετ'αὐτοῦ πεντήκοντα ἄνδρες ἀπὸ τῶν Γαλααδιτῶν (*пр. 29*)

и поэтому понимание Гилеадитян (Кн. Цар. 15, 25) в качестве Манасситов восходит к древней традиции. Мне думается, что в виду всего вышесказанного такое понимание является по существу правильным, и поэтому полагаю, что указанное место из книги царей является новым доказательством существования распри в Израиле между его двумя основными коленами Ефремом и Манассеем. При этом данный текст является самым важным из всех приведенных выше, ибо его содержание м. б. хронологически зафиксировано, и поэтому эти 2—3 стиха книги царей, поставленные в связь с указанными словами Исайи: „каждый пожирает плоть руки своей: Манассей Ефрема и Ефрем Манассея, а вместе они на Иуду“, будут для нашего исследования весьма чреваты результатами. Действительно, кто же был тот Факей, сын Ремал'и, который вместе с 50 Манасситами убивают царя Пеках'ю и становится вместо него царем? Это был тот Израильтянский царь, который вместе с Рецином Дамасским идет походом на Иуду, т. е. один из инициаторов Сиро-Ефремитской войны, на которую указывают слова Исайи: „а вместе с ним на Иуду“. Если теперь, согласно свидетельству книги Царей, этому походу на Иуду предшествовал в Самарии переворот, проведенный с помощью Манасситов и возведший на царский престол одного из ставленников этого колена, то мы получаем лучшее подтверждение для показания Исайи, что „каждый пожирает плоть руки своей: Манассей Ефрема и Ефрем Манассея, а вместе они на Иуду“. Ведь и тут и там — и у Исайи и в книге Царей—мы видим сперва борьбу между двумя коленами племени Иосифа, затем следует между ними какой-то компромисс и наконец—совместный поход на Иуду. Поэтому я думаю, что факт борьбы Ефрема и Манассея, засвидетельствованный Исайею, можно считать теперь доказанным. Понятно, конечно, что такая борьба должна была в сильнейшей степени ослабить силу сопротивления северного государства. Причина вражды, разъединившей Ефремитян и Манасситов, крылась в известном различии исторических судеб этих двух колен Иосифа. Некоторая часть Манасситов, как я уже указывал, сидела в Заиорданьи, а эта область, как и некоторые северные области Израильтянского государства, неоднократно бывала отторгаема от своего национального ядра Арамейским Дамаском. Дамаск, наследник государства Азиру и Абдаширт'а Тель-Амарнской переписки и предок таких государственных образований, как Пальмира (*пр. 24*), стремится сделаться посредствующим звеном в торговле между финикийским побережьем и Вавилонией, и между Малой Азией и Египтом. Для усиленного проведения этой задачи требовалось приобщение некоторых областей Израиля, как его севера — Себулона и Нафтали, так и востока — Заиорданья. Дамаску иной раз улыбалось счастье, и названные области входили

в состав его территории. Такое приобщение к Дамаску для этих областей имело свое значение. Они принимали участие в выгодах торговых сношений с крупнейшими культурными центрами того времени, и это их заставляло тяготеть к Араму даже тогда, когда Израиль в эпоху Иеровеама II (781-740) снова восстанавливает свою государственную территорию в объеме эпохи Давида. Ефремитяне, присоединив себе снова Заиорданье, усилили Манасситов, которые, снова объединившись, почувствовали свою силу и стали требовать известного изменения курса политики в свою пользу. Между же Манасситами, в особенности теми из них, которые сидели в Заиорданьи, и Ефремитянами—были известные пункты разногласия. Начиная с того, что жители Заиорданья, и диалектически обособленные от Ефрема, были скотоводами и торговцами, а Ефремитяне—преимущественно крестьянами. Богатая Заиорданская область дала, очевидно, государству Иеровеама II тот слой богачей, который безжалостно давил более бедные классы народа и против которого было направлено главное изречение Амоса: „внимайте слову этому! вы! коровы Басана на горе Самарии, которые притесняют бедного, уничтожают слабого“ (*пр. 31*). Те же требования торговли, которые внесли в Израиль социальную рознь, но и небывалый культурный расцвет, заставляли области, подобно Заиорданью, заинтересованные в торговле, примыкать к Араму, тем более, что они привыкли к нему в долгом сожительстве с ним. Такое же тяготение к Араму со стороны Манасситян вызывает в среде Ефремитян, крестьян по преимуществу, не столь заинтересованных в торговле и видевших в Арамейцах своих исконных врагов, известный отпор. Он должен был быть тем более сильным, что союз с Арамом ставил Израиль во враждебное отношение к Ассирии, которая в последние годы Иеровеама II вступает в новый расцвет своей военной мощи. Войска Ассирии снова стали появляться под стенами Дамаска, и Дамаск, чувствуя приближение неминуемой гибели, лихорадочно готовился отразить ее. Возникает план возвращения ко дням битвы при Каркаре и надежда на отражение Тиглат-Пилассара III, опираясь на союз с Израилем. Ефремитяне противятся, конечно, этому союзу, но Арамейцы пользуются благосклонностью к ним Манасситов Заиорданья и пытаются провести смену династии. Сына Иеровеама, Захарию, убивает Шалум из Ябета, города Заиорданья (*пр. 32*), в Иблеаме, городе, принадлежавшем колену Манасситян (*пр. 33*). Вероятно в Манассее вспыхнуло восстание, и Захария, идя походом на Иблеам, был убит узурпатором Гилеада. Но торжество Арамейской партии было недолгим. Менахем, сын Гади (*пр. 34*), из Тирцы, древней столицы Ефрема, повел борьбу с узурпатором, и через 7 месяцев ему удается занять Самарию и убить Шаллума (*пр. 35*). Борьба обоих

претендентов на престол Израиля велась чрезвычайно жестоко. „Тогда“, читаем мы во 2 кн. Цар. (15, 16), „Менахем опустошил город Таппуах и все, что было там, и всю его область, опираясь на Тирцу, потому что ему не открыли ворот и всех беременных там велел он разрезать“. Положение этого города Таппуах весьма любопытно. Согласно свидетельству кн. Исуса Нав. (17, 8): „Область Таппуаха принадлежала Манассею, город же Таппуах, лежащий на границе Манассея, принадлежал Ефрему“. Очевидно Менахем, ставленник Ефремитской партии, надеялся на помощь этого Ефремитского рода, но, столкнувшись здесь с изменой, вызванной, очевидно, давлением внегородского населения, обошелся так жестоко с отпавшим городом. Наконец Менахем справляется с затруднениями и снова объединяет государство, но положение его все же настолько слабо, что он должен опереться на Ассирию и купить ее помощь дорогой ценой. Эта подать, слишком тяжелая для его народа, восстановила против него имущие классы и дала возможность Араму и Арамейской партии снова поднять голову в Израиле. Дамаск готовился к последней схватке с Ассирией. Создается план объединения всей Сирии против льва Ниневии. Дамаск и Манасситы снова решают свергнуть династию в Самарии. Факей с 50 Манасситами убивает Пеках'ю, сына Менахема. Затем Дамаск и Израиль создают коалицию в Сирии, но в этом своем плане они наталкиваются на сопротивление со стороны Иуды. Иуда не хочет примкнуть к союзу против Ассирии. Войска Арама и Израиля должны вразумить Азар'ю Иудейского. Последний обращается за помощью к Тиглат-Пилассару III. Ассириец вторгается в Израиль и без тяжелой борьбы отнимает северную и восточную часть владений у государства. Очевидно, Ефремитяне неохотно помогали Факею, Манасситскому ставленнику (*пр. 36*). Факей, лишенный области, которая питала его, не может больше удержаться на престоле: „и Осия, сын Элы“, рассказывает 2 кн. цар. (15,30), „сделал заговор против Факея, сына Рамал'и, убил его и сделался царем на месте его“. Этот последний признал власть ассирийского царя. Тиглат-Пилассар III в своих анналах прямо видит в нем своего ставленника: „A-u-si' [a-na šarrû-ti a-] na íli-šu-nu aš-kun“ *(пр. 37)*: „Осию я поставил над ними царем.“ Израиль, лишенный теперь всех своих вне-Ефремитских владений, ограниченный одним плоскогорием Ефрема, не представлял уже никакой опасности. При Факее же Израиль, хотя и великий по своей территории, был слаб раздором между своими главными племенами, который, очевидно, и лишил сравнительно крупное государство возможности действенного сопротивления вторжению Ассирийских войск.

Мы пришли к концу нашего маленького исследования. Вспомним его результаты. Причина быстрого падения Израиля — борьба между его главнейшими племенами Ефремом и Манассеем. Ефрем сторонник Ассирии, Манассей — сторонник Арама. Эта распря не дает возможности Израилю собрать все свои силы на отражение Ассирии. Ассирия расправляется со своим противником по частям. Сперва она уничтожила Манассея, а затем, в 721 г., и Ефрема. — Если я прав, то племенное деление Израиля сыграло свою роковую роль и на закате истории еврейского государства, и поэтому тезис Ed. Meyer'a, установленный им в его „Israeliten u. ihre Nachbarstämme“ (стр. 567): „so hat der Stamm, als solcher, eine bedeutende Rolle in der politischen Entwickelung Israels nicht gespielt... Mit der Aufrichtung des Königtums ist seine Rolle ausgespielt“ — требует полного пересмотра.

В. Струве.

ПРИМЕЧАНИЯ.

Пр. 1. Keilinschr. Bibl. II, 42, 19.

Пр. 2. Ср. Benzinger, Geschichte Israels, стр. 94. Kittel, Geschichte des Volkes Israel II[2] том. (1909 г.), стр. 468 в противоположность Benzinger'у более подчеркивает тяготение Израиля не к Араму, а к Египту. Я думаю, что тяготение к Египту началось позднее, уже после падения Дамаска (732 г.). Если Осия почти не упоминает Арам, а говорит лишь об Египте, то это только доказывает, что свои речи он скомпановал после 732 г.

Пр. 3. P. Rost. Die Keilschrifttexte Tiglat — Pilesers III, стр. 38—39, стр. 227—229.

Пр. 4. Я полагаю, что можно обойтись здесь без тех изменений, которые предложены в Biblia Hebraica Kittel'я. Я также считал себя в праве оставить без внимания и недавно появившееся исследование Peiser'а (Orient. Literaturze iung, 1917, № 5, стр. 129 сл.), посвященное 9 главе Исайи. По мнению Peiser'a начало стихотворения относится к освобождению иудейского государства от Ефремо-Сирийской опасности. Оно было составлено в 709 г., когда Саргон стал высказывать претензии, быть рассматриваемым в качестве царя новой эры и спасителям мира. Доказательством его догадки служит столь смелое корректирование библейского текста, что оно вызывает большие сомнения. Я мог тем более оставить это интересное исследование Peiser'a без внимания, что как раз тот комплекс главы 9, в который входят стихи 18-20, не явился объектом его изучения.

Пр. 5. Cheyne, y. c. стр. 85.

Пр. 6. Dillmann, Der Prophet Jesaja[5] 1890, стр. 100.

Пр. 7. Marti, Das Buch Jesaja 1900, стр. 39

Пр. 8. Правда Kittel, y. c. II[2], стр. 469 ссылается на эти слова Исайи «Und Jesaja sagt von Efraim mit deutlicher Anspielung auf diese Zeiten des Bürgerkrieges: «Jeder frisst des eigenen Armes Fleisch, Manasse den Efraim und Efraim den Manasse», но из этого своего наблюдения он не делает дальнейших выводов. Возможно,



что он данную мысль развил в третьем издании своего капитального труда, который появился в 1916 г. К сожалению эта книга не получена в Ленинграде.

Пр. 9. В моем разложении 48 главы книги Бытия на указанные источники я пользуюсь результатами библейской критики в лице классического комментария книги Бытия Gunkel'я (Genesis, übersetzt u. erklärt von H.Gunkel (3 изд.) в Göttinger Handkommentar z. A. T. I, Abt., I B. стр. 471 сл.). Для решения той задачи, которую я себе поставил, не требуется детальное распределение стихов цитируемых библейских текстов между различными источниками и я поэтому решил обойтись в данном случае без самостоятельного исследования.

Пр. 10. То обстоятельство, что главная нить повествования гл. 48 принадлежала Яхвисту, которого большинство из исследователей считают Иудеем, не противоречит моему положению. Яхвист, создавая свой труд о прошлом еврейского народа, пользовался не только иудейскими, но и ефремитскими источниками. По мнению Luther'a, как известно, Яхвист является северянином. Ср. Ed. Meyer, Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme, стр. 138 сл.

Пр. 11. Fr. Bleek, Einleitung in d. A. T.[6], стр. 135 сл. относит благословение Моисея ко времени после Элохиста, но ср. W. Staerk, Die Entstehung d. A. T. стр. 46 сл.

Пр. 12. Второзак. гл. 33, 13—18.

Пр. 13. Ibidem.

Пр. 14. Комментаторы правда, большей частью, не выделяют эти 3 стиха от предшествующего контекста, ср. G. Moore, A critical a. exegetical commentary on Judges. стр. 175—177, и 215—216 (тут приведена и вся предшествующая литература). Несмотря на это я все же полагаю, что перед нами приписка, ввиду той легкости, с которой она м. б. удалена из окружающего контекста. Ср. с этим моим положением мнение Kittel'я о позднейшем создании этих 3 стихов под влиянием гл. 12, 1 сл. книги Судей (Geschichte d. Volkes Israel. II, стр. 86 пр. 1).

Пр. 15. Kittel (y. c. II, стр. 98 пр. 2) отмечает ту же диалектическую особенность у современных Ефремитян.

Пр. 16. Кн. Суд. гл. 12, 1—6, ср. G. Moore, у. с. стр. 305 гл.; Ed. Meyer. die Israeliten, стр. 534 сл. и Kittel, Gesch., стр. 98 сл., который в противоположность Ed. Meyer'у настаивает на историчности этого повествования о войне Ефрема с Ифтахом.

Пр. 17. Числа, 32, 22, Иис. Нав. 22, 2, Судьи, 20, 1 и еще др.

Пр. 18. Ср. Ed. Meyer, у. с. стр. 512.

Пр. 19. H. Gressmann, Mose u. seine Zeit, стр. 316 сл.

Пр. 20. О подлинности этого стиха ср. H. Gressmann у. с. стр. 317 пр. 1.

Пр. 21. I Цар. 4, 13.

Пр. 22. Суд. 11, 22.

Пр. 23. Smend, Z. A. T. W. 22, 155 сл.

Пр. 24. II Цар. 14, 9.

Пр. 25. Ис. 9, 8 и 9.

Пр. 26. Kittel, Gesch. d. V. Isr. II, стр. 472 пр. 3 и также его статья Pekah в P. R. E.[3].

Пр. 27. Ed. Meyer, G. d. A. I[1], 449; Kittel, у. с. II, стр. 469.

Пр. 28. Biblia Hebraica. I, стр. 531, прим. к стиху 25.

Пр. 29. Ср. изд. септуагинты Lagarde'a 4 Цар., 15, 25.

Пр. 30. Ср. Winckler, Vorderasien im Zweiten Jahrtausend (M. V. G. 1913, 4, стр. 90 сл.).

Пр. 31. Амос, 4, 1.

Пр. 32. Мы не имеем никаких данных предполагать, что «Ябет» является именем мужским.

Пр. 33. 2 Цар. 15, 13—16.

Пр. 34. Об имени Гади, ср. Ed. Meyer, Israeliten, стр. 533.

Пр 35. 2 Цар. 15, 17—22.

Пр. 36. Значение распри между Ефремом и Манассией, как одной из основных причин смуты в Израиле подчеркнул весьма рельефно и ярко уже H. Winckler в «Keilinschriften u. d. Alte Testament[3]», 1902 г., стр. 262—264. Справке я обязан любезности проф. И. Г. Франка-Каменецкого.

Пр. 37. Keilinscrh. Bibl. II. стр. 32.

Рав в Талмуде.

(По поводу книги U. S. Züri [Shefak]. Rab, sein Leben und seine Anschauungen. Zürich, 1918).

Рав стоит на грани двух крупнейших и наиболее творческих эпох в истории устного учения. Им завершается период таннаитов, законодателей эпохи Мишны, обосновывавших все постановления на непосредственном тексте торы; им-же завершается первый период кодифицирования всех норм, создававшихся разными школами и разными методами в течение шестисот лет, от „Людей Великого Собора“ до третьего века после Р. Х. Все рассеянное, разрозненное по разным школам и академиям, накопленное втечение многих веков — все это собирается в единую систему, и образует впоследствие энциклопедию еврейского знания. Такая собирательная тенденция свойственна всем жившим в тот период таннаитам: каждый составляет кодекс — „Мишну“. Многие из них входят в состав нашей Мишны; другие-же разбросаны по Барайтам и Тосефтам. Однако Рав не только замыкает собой первый период в истории устного учения: он является и одним из первых амораев, т.-е. интерпретаторов той-же самой Мишны. Рав по своему положению был в праве оспаривать мнение своих предшественников таннаитов, чего никто из последующих амораев не мог делать (Baba-Bathra 42; Erub. 50). В сепфорисской академии, среди последних таннаитов, сгруппировавшихся вокруг редактора Мишны, патриарха R. Jehuda I, считались с мнением Рава при подсчете голосов (Gittin 59). Довольно часто он упоминается в Барайте под собственным именем Аба (Berach. 49; Kethubb. 91; Chullin 85). Но он редко пользуется своим правом оспаривать мнение таннаитов; он уже чувствует себя всецело представителем амораев, главная деятельность и цель которых заключается в интерпретации и комментировании Мишны, разъяснении ее понятий и сглаживании кажущихся и действительных противоречий посредством разных диалектических приемов. Амораи стремятся включить в тесные рамки Мишны все возникающие и могущие возникнуть жизненные явления, нуждающиеся в регламентации закона и его освящении. Лако-

ническое постановление Мишны выходит, благодаря диалектическому толкованию амораев, далеко за свои пределы, ширится, углубляется и становится фокусом, вокруг которого концентрируются все вновь вырастающие и возникающие нормы. Частный случай умышленно превращается в общий принцип; цель амораев — обнаружить все явления, которые по своему духу могли бы быть объединены с данным частным случаем. Мишна становится мерилом всех вновь создавшихся правовых и культовых норм; потому-то Рав, как родоначальник амораев, представляет собою такой большой интерес для всех останавливающихся на истории устного учения.

I.

Всякому знакомому по первоисточникам с устным учением известно, что Рав и Самуил — родоначальники амораев и распространители устного учения в вавилонских академиях — впервые стали применять для более глубокого проникновения в смысл закона так называемые Hawaioth (Berach. 20; Taanith 24; Sanhedr. 100). Сущность этих Hawaioth состоит в тончайшем анализе и попутном абстрагировании всех составных элементов таннаитских постановлений; анализ ведет к выяснению общего духа, свойственного данному постановлению, и находит для всякого частного случая обобщающую формулу. Эти-то Hawaioth, введенные Равом и Самуилом в вавилонских академиях, культивировались в последующих поколениях и достигли своего расцвета во времена Абайи и Раввы. Любое из разногласий этих двух корифеев, разбросанных в таком изобилии по всему талмуду, может служить наглядным образцом новых формальных приемов.

Юридические договоры приобретают силу тогда лишь, если совершаются при наличии явно выраженного желания и согласия сторон, явствующего из самого акта сделки. Действие или сделка, при отсутствии осознанности со стороны совершающих ее, не имеет правового значения. Потому еврейское право при всякого рода сделках и актах, в особенности — долженствующих служить символами приобретения, придает громадное значение выявленному в акте приобретения или прочих актах гражданско-правового характера сознанию, которое осмысливает данный акт. Неисполнение хотя бы одного из условий, в которых отразилась воля сторон, лишает правовой силы весь акт. В области же ритуальных норм и культа, наоборот, выдвигается на первый план самый акт или формула. Воля и осознанность совершаемого акта занимают здесь второстепенное место, ибо важность и значение ритуального акта состоят

в фактическом действии. Эта мысль ярко выражена в талмуде и даже доведена иногда до крайности: до полного пренебрежения сознанием и волею при совершении обрядовых и ритуальных действий. „Mizwoth ein zrichoth kawana“ — значится во многих местах талмуда (R. Haschana 28; Erub 96; Pesach. 114). Это крайнее мнение разделяется правда, в талмуде, далеко не всеми, но нас в данном случае интересует самый факт возникновения этой теории, как логическое следствие второстепенного значения сознания при исполнении норм обрядового и ритуального характера. Так как в еврейском праве чисто-юридические нормы гражданского характера всегда скрещиваются с обрядами ритуала и культа; так как еврейское право, хотя бы по своей формальной структуре, одно из разветвлений того-же канона, обнимающего все отрасли человеческой деятельности и все проявления общественной жизни, — то неудивительно, что вопрос о взаимоотношениях между волей и сознанием — с одной стороны, и актом, действием — с другой, разносторонне разрабатывается в талмуде, затрагивая попутно общие принципы еврейского права и придавая им то или иное разрешение. Эта проблема в ее первоначальном виде (взаимоотношение между сознанием и действием) вызывает одно из основных разногласий между Равом и Самуилом, или между двумя возглавляемыми ими академиями (Сура и Негардея); она лежит в основе большинства их расхождений общего или частного характера, касающихся права, ритуала и культа. Мы постараемся проследить здесь развитие взаимоотношений между сознанием и действием в учениях Рава и Самуила на отдельных конкретных случаях.

При „возлиянии вина“ (jajin nesech) Рав считается с самым фактом или действием, не придавая значения сознанию, долженствующему осмыслить его. Даже ребенок может своим „возлиянием“ превратить вино в nesech (воспрещенное к употреблению). Самуил-же, наоборот, считает, что только при надлежащей осмысленности действия вино становится nesech, запрещенным (Aboda Zara 58). То-же разногласие возникает по вопросу о субботнем покое. Рав запрещает самую работу, независимо от ее цели. Самуил же неосознанное действие, не имеющее перед собою цели, лишает всякого значения (Kethubb. 5). В отношении взимания процентов — Рав считается всегда с самим фактом взимания, обсолютно не придавая значения возможным уклонениям, в зависимости от отношения кредитора и должника к данной сделке. Самуил же всегда считается с тем или иным осмыслением данного факта и потому иногда разрешает давать ссуду под проценты, если заинтересованные стороны, зная о существующих запретах, сознательно придают даче процентов какой-либо иной характер (напр. „подарка“, Baba M. 75). Это



принципиальное расхождение между Равом и Самуилом, касающееся взаимоотношения сознания и действия, обнимает бо́льшую сферу их разногласий, причем позиции, занимаемые ими, остаются неизменными: Рав придает наибольшее значение действенному акту, Самуил признает исключительную роль за волевым фактором, за осознанностью действия.

Приведенные нами примеры касаются области культа. Но и в области гражданско-правовых норм—оба эти законоучителя проводят последовательно свои принципы. Недвижимое имущество приобретается, по талмудическому праву, каким-либо действенным актом приобретателя над вещью (chazaka); этот акт является символом приобретения. В талмуде возникают вопросы о характере и сущности этого символа. Самуил, верный своему принципу, приписывает наибольшее значение сознанию приобретения, Рав же придает и тут наибольшее значение самому акту, выраженному в действии приобретателя (Baba Bathra 54). В другом месте Самуил более ярко выражает свою тенденцию: „Я — судья", заявляет он, „и если попадутся документы, по которым хозяева отрекаются от всех своих имущественных прав, я такие документы буду считать недействительными" (Kethubb. 79). Мотивирует он свое заявление тем, что подобное отречение от своих прав противоречило бы здравому смыслу, и потому такой формальный документ теряет всякое значение. Все законоучители оспаривали это постановление, ибо Самуил дошел в данном случае до полного непризнания формального документа, удостоверенного судом; неизменно опираясь на роль сознания при правовых актах, он и здесь остался верен своему принципу. Крайним выражением мнения Рава о всемогуществе формального действия—может служить его известное постановление о том, что самый факт изучения торы — хотя-бы без наличия воли и сознания — весьма важен, ибо желание и воля появятся впоследствии (Sota 22).

До сих пор мы касались взглядов Рава и Самуила на взаимоотношение между действием и сознанием. Интересно также рассмотреть отношение этих двух ученых к отвлеченному сознанию, не проявившемуся еще в каком-либо внешнем действии. Оказывается, что и в данном отношении они резко расходятся. У Рава одно сознание — даже конкретизированное и формулированное — не играет никакой роли, покаместь оно не осуществится в действии; Самуил же считает, что назревшее сознание, хотя бы и не воплотившееся в фактическом действии, предрешает некоторые основные моменты данного действия. Разведенная жена должна прождать три месяца и потом лишь имеет право выйти замуж. По Раву, моментом развода считается самый факт последнего.

Самуил же почитает таковым появление разводного письма, т.-е. тот момент, когда у супругов созрела мысль развестись, обнаружившаяся в письме (Gittin 84). — С какого момента документ жены, обеспечивающий ее компенсацией в случае развода или смерти мужа (Kethuba), приравнивается к прочим долговым обязательствам и подвергается вместе с ними действию закона о седьмице (Schmitah)? Рав считает, что Kethuba становится долговым обязательствам с того момента, как жена фактически стала получать по данному документу какие-либо средства; Самуил же постановляет, что одно ее заявление о желании получить причитающийся ей по Kethuba долг—превращает этот документ в обыкновенное долговое обязательство, хотя бы фактически она еще ничего не получила (Gittin 24). Однако, подобные разногласия очень редки в талмуде, ибо неосуществленная и не конкретизированная в действии мысль не могла в период амораев иметь правового значения, и приведенные примеры являются лишь отголосками предшествующих эпох. Мы не остановимся здесь на дальнейшем развитии в вавилонских академиях проблемы сознания, действия и их взаимоотношений, а лишь в самых общих чертах коснемся ее происхождения и тех идейных предшественников Рава и Самуила, которые так или иначе ее затрагивали. Оказывается, что это—проблема очень старая в еврейском праве и ритуале; еще первые школы, возникшие до разрушения храма, интересовались ею и живо на нее реагировали. Она даже служила предметом спора между школами Шамая и Гилеля. Если кто-либо лишь мысленно прикоснется к чужой, находящейся у него на хранении вещи, шамаиты считают его уже ответственным за вещь; Гилелиты же возлагают на него ответственность только тогда, когда он действительно коснулся вещи (Baba M. 44). Пред нами здесь вопрос о роли и правовом значении неосуществленной воли. Шамаиты приравнивают ее к фактическому действию, гилелиты же лишают ее всякого значения. Приведенный случай касается норм чисто гражданского характера. Но и в области уголовного права мы находим следы этого разногласия. Если кто-либо посылает своего товарища убить человека — преступление ложится, по Шамаю, исключительного на посылающего, и он является ответственным убийцей, хотя фактически убил другой; ибо его мысь сотворила преступление, другой же был только орудием чужой мысли (Kiddusch. 44). Здесь шамаиты доводят свой принцип до крайних пределов. В другом месте мы находим резкое расхождение между шамаитами и гилелитами в вопросе, где наиболее ярко скрещиваются моменты ритуала и гражданского права. В отношении бракоразводных норм шамаиты считают, что одна мысль о разводе уже лишает жену многих свойственных ей прав (как еда священ. доли — trumah).

Гилелиты же полагают, что если даже муж дал ей условный развод, но условие не было выполнено, она своих прав не теряет (Gittin 81). В области чистого культа сказаваются те же разногласия. Во всех приведенных случаях ставится вопрос о взаимоотношении между мыслью и действием, причем в центре внимания обеих школ стоит вопрос о выяснении роли мысли, не сопровождающейся действием. В вавилонских же академиях времен Рава и Самуила обсуждается, главным образом, проблема о роли и значении действия без сознания или мысли, но идейная преемственность существует здесь безусловно: сам Самуил, говоря о шамаитах, восхищается их острым умом (chidudin—Jebam. 14).

II.

Ознакомившись с основными моментами учения Рава в области Галахи, рассмотрим теперь, что̀ нового внес S. Züri, автор новейшего исследования о знаменитом аморее.

Он старается доказать, что у Рава и Самуила были неодинаковые методологические системы. Каковы же они? Тут он выдвигает совершенно новую теорию, заслуживающую большого внимания.

Прежде всего он, исходя из территориального принципа, устанавливает различие методов толкования библии галилеянами (жителями Галилеи) и иудеями. Первые, северяне, придерживались метода р. Ишмоеля, установившего тринадцать норм для интерпретирования законов торы; Иудея-же следует методу р. Акибы. Академии в Негардее и Гутцеле следуют северному (галилейскому) методу; академия же в Суре, основанная Равом, следует методу р. Акибы, который главное внимание уделяет не установленным нормам, а общему духу, в согласовании с которым всякое вновь возникшее постановление может быть включено в число законов торы. Теория и система р. Ишмоеля находят себе выражение в Мехилте; идеи и метод р. Акибы проведены, главным образом, в Сафро. Редактор Мишны, патриарх р. Иегуда, следует, по мнению автора, системе р. Ишмоеля (причем делается ссылка на Sanhedrin 73 u Schebuoth 5. 4). В этом же духе автор продолжает деление палестинских амораев; р. Иоханан верен своим учителям, которые будто бы избегают Сафро р. Акибы; Реш-Локиш, наоборот, следует исключительно методу р. Акибы, и пользуется всецело Сафро. Автор приводит при этом анекдот из талмуда, который будто-бы характеризует отношение обоих названных палестинских амораев к Сафро (Jebam. 72). Но р. Иоханан именно там приходит к заключению, что изучение Сафро крайне важно и необходимо. Бар-Каппара



также придерживается Сафро, что доказывает его исключительный интерес к учениям р. Акиба. В Вавилонии Züri также отмечает различное отношение к Сафро, вытекающее из различия системы и методов. В академиях Негардеи и Гутцеля придерживаются исключительно системы р. Ишмоеля, причем Сафро не входит в сферу их изучения. Самуил, его отец и палестинский аморай р. Иоханан пользуются исключительно нормами р. Ишмоеля. Совершенно противоположное течение автор находит в Сурской академии. Р. Хия с сыновьями и, главным образом, Рав насаждают в Вавилонии учение р. Акибы, выраженное в Сафро. Относительно р. Хии автор даже полагает, что он был редактором Сафро. Редакцию последнего приписывают также Раву, и Сафро-Рав неоднократно упоминается в талмуде (Berach. 11. 16. Joma 74). При этом автор отмечает, что школа, возглавляемая Равом, отличается от школы р. Ишмоеля (Chullin 66). Это методологическое расхождение автор продолжает искать и в последующих поколениях, у учеников обеих академий. Разногласие между вавилонскими академиями, руководимыми Равом и Самуилом, коренится, по утверждению автора, в различии системы галилеян и иудеев; автор обнаруживает это различие особенно ярко и выпукло при разрешении разных спорных постановлений. Все спорные вопросы таннаитов, перешедшие к амораям, решаются в названных вавилонских, как и в палестинских академиях, согласно указанному принципу. Выделяя из учеников р. Акибы — р. Иегуду и р. Иосифа, автор приписывает первому дальнейшее развитие и усовершенствование метода р. Акибы; второй-же, р. Иосиф, оказывается сторонником галилейского метода р. Ишмоеля. Р. Иоханан — в Палестине и Самуил — в Вавилонии всегда придерживаются мнения р. Иосифа против р. Иегуды (Erub. 46). Иудеи-же: р. Хия, Рав, р. Локиш и пр. являются всегда сторонниками мнения р. Иегуды. В этом же духе автор подразделяет таннаитов и амораев, не входя еще в сущность обеих школ.

Может-ли столь глубокое расхождение, продолжающееся много веков, ограничиваться одной методологией? Методология в талмуде всегда отражает на себе процессы живой действительности и потому различие методологии обеих школ, несомненно, коренится в различии мировоззрений. Мы пока не коснемся действительного, не-методологического, расхождения обеих школ или течений, а постараемся лишь проследить, насколько теория, выдвинутая автором, верна и соответствует действительному развитию устного учения. Раньше всего мы рассмотрим его основное положение. В чем заключалось различие между р. Ишмоелем и р. Акибой в комментировании

текста писания и обосновывании вновь вводимых постановлений? Р. Ишмоель, как известно, установил тринадцать норм, посредством которых можно логически выводить новые постановления, вызываемые новыми потребностями жизни, из старых „синайских“. Ему чужд был метод истолкования каждой буквы или черточки в тексте писания — метод, достигший у его коллег апогея и превратившийся у них в священный культ. Его постоянным правилом было: „Тора говорит человеческим языком“, и он неоднократно упрекал своих коллег, что они, увлекаясь своими умозрительными настроениями, совершенно удаляются от простого смысла библейского закона, придавая ему произвольное значение. В Мехилте, авторство которой приписывают р. Ишмоелю, мы большей частью находим все ту-же тенденцию: постановления торы воспринимаются в их текстуальном смысле, расширяясь только посредством аналогий и других установленных им логических приемов. И вот, Züri принимает р. Ишмоеля за родоначальника галилейской теории, в противоположность иудейской, основанной р. Акибой. Система последнего состояла, главным образом, в обосновывании на букве библейского закона всех вновь возникающих норм. Он с удивительной находчивостью подыскивал для любого нового постановления обоснования в тексте писания, пользуясь при этом выработанным им способом истолкования слов, букв и знаков. Наш автор, при рассмотрении дальнейшего развития этих двух систем, почему-то останавливается на двух учениках р. Акибы: р. Иегуде и р. Иосифе. Первый, будто-бы, придерживается исключительно системы своего учителя, или иудейского метода, второй-же, р. Иосиф, находится целиком под влиянием галилейской школы р. Ишмоеля. Так-ли это? Р. Иегуда, действительно, довел учение р. Акибы до крайних пределов; он истолковывал не только лишние слова и знаки библии, но и расположение и чередование букв, придерживаясь буквального толкования текста. Его соученик и коллега, р. Иосиф, совершенно иначе относился к комментированию текста; ему не были чужды новые взгляды и идеи в области культа и философии (Sukka 5; Mechilta 4), идущие в разрез с установленными традициями и с буквальным смыслом писания. Родиной его была, действительно, Галилея. Но это еще не достаточно доказывает его приверженность к галилейскому методу, установленному р. Ишмоелем. Тем более необоснованным и безусловно ошибочным является утверждение автора, что и р. Иегуда Ганаси, редактор Мишны, принадлежал к последователям галилеян и р. Ишмоеля. На самом деле, из всего талмуда явствует, что именно р. Иегуда, ученик р. Акибы и верный продолжатель его традиций, был учителем в доме патриарха (Jerus. Sabb. 8. 1) и в частности — что в данном случае особенно важно — обучал самого патриарха,

который увековечил его ученье в Мишне (Jerus. Pesachim 4.1). Поэтому в высшей степени странно считать редактора Мишны чуждым школе р. Акибы и его учеников, р. Иегуды и р. Меира. Последний, между прочим, отсутствует совершенно в схеме автора: повидимому, он затруднялся определить его роль; между тем, его значение в редакции Мишны было огромным; известно, что все анонимные постановления принадлежат именно ему (Sanh. 86). При переходе к дальнейшему развитию этого учения в палестинских и вавилонских академиях и при изложении различия методов Рава и Локиша (Иудея) — с одной стороны, и Самуила и р. Иоханана (Галилея) — с другой стороны — автор совершенно голословен; ссылки его неубедительны, касаясь большей частью частных случаев, которые отнюдь не могут быть приняты за нормы или принципы.

Характерно, что Самуил по вопросу об освобождении рабов-иноверцев придерживается мнения р. Акибы, запрещающего освобождение, в противоположность р. Ишмоелю, разрешающему отпускать рабов на волю (Gittin 38). Один этот факт уже опровергает теорию автора относительно идейной преемственности между р. Ишмоелем и Самуилом, ибо освобождение рабов не есть какой-либо частный случай: в этом вопросе затрагиваются основные проблемы иудаизма вообще. В дальнейшем изложении автор пытается доказать, каким образом различие в методах приводило к различному подходу к закону в вавилонских и палестинских академиях, в соответствии с „галилейскими" и „иудейскими" воззрениями. Методы иудеев, по мнению автора, — более систематического характера; иудеи склонны группировать и координировать разные законы и постановления, вытекающие из одного принципа. У них, таким образом, преобладает индуктивный метод, переход от единичного случая к обобщению. В то время, как закон Мишны всегда носит частный характер, законоучители Иудеи, в особенности Рав и его последователи из академии Суры, неизменно стараются найти общий принцип закона, по обнаружении которого единичное и частное становится общим и обобщающим. Иным был подход „галилеян": им было чуждо сопоставление и обобщение понятий, затронутых в Мишне; их взор бывал всегда прикован к частному случаю, который и остается для них таковым; вновь возникающие нормы всегда приравнивались ими к какому нибудь постановлению, уже имевшемуся в Мишне. „Галилеянин" — по мнению автора — индивидуален и субъективен; его сношение с внешним миром основано на внутреннем чувстве; связь его с вещью всегда прямая и непосредственная; „галилеянин" вообще утилитарен, всегда и во всем ищет ощутимой и наглядной пользы. Совершенно противоположны, по утверждению Züri, взгляды „иудеев": их интересует не утилитарная

сторона вещи, не ее внешняя индивидуальная форма, а то, что есть в ней общего, объединяющего; не конкретная польза, а общее абстрактное начало. — Эта теория, при достаточной ее обоснованности, т.-е. при подтверждении ссылками на источники, была бы в высшей степени интересна. Но у нашего автора подобных ссылок нет; весь его философский и психологический анализ характера „иудеев“ остается висеть в воздухе.

III.

В 19-ой главе своей монографии (стр. 90—94) Züri спускается со своих методологических, философских и психологических высот и пробует более конкретно подойти к главной своей теме—разногласиям между Равом и Самуилом. И тут он придерживается своей исходной точки зрения: разногласия обеих школ он приписывает разному отношению „галилеев“ и „иудеев“ к Мишне.

В общем, — говорит автор, — можно приблизительно установить следующие два направления в учениях Рава и Самуила: постановления и судебные решения Самуила характеризуются, большей частью, недоверчивым отношением к показаниям свидетелей, в особенности женщин. Самуил всегда склонен усматривать эгоистическую заинтересованность у свидетелей (отмечено у автора Baba Bathra 44). Таково же отношение к свидетельскому показанию у палестинского „галилеянина“ р. Иохонана (отмечено в Baba Bathra 163—176). Совершенно противоположным было отношение Рава к показаниям свидетелей. Даже при изменчивых и несогласованных показаниях—он свидетелям вполне доверяет (отм. Kethubb. 22). Автор находит характерным спор между Равом и Самуилом по вопросу о доверии к показаниям жены, муж которой находится в безвестном отсутствии. Если жена заявляет, что муж перед своим отъездом забыл ее обеспечить, суд ей доверяет, и она вправе получить свое довольствие с имущества мужа. Самуил, однако, не доверяет ей, опасаясь, что она была обеспечена мужем перед его отъездом (Kethubb. 107). Относясь с большой серьезностью к роли свидетелей на суде, Рав весьма широко толковал правильность и достоверность свидетельских показаний (отм. Baba Bathra 164, Kethubb. 18, Sanhedr. 26), что, по мнению Züri, вполне соответствует отношению „иудеев“ к свидетельским показаниям в присутствии подсудимого (отм. Sanh. 3. 10. Baba Kamma 12). По мнению Рава свидетель может выступать в качестве судьи (Kethubb. 21), а „посланец“ может стать свидетелем (Kidduschin 43). Самуил, наоборот, всячески умаляет значение свидетельских показаний и в некоторых случаях приписывает наибольшее значение опыту и внутреннему убеж-

дению судей (schuda d'daine), в противоположность взгляду Рава, всегда доверяющего свидетелям, хотя бы внутренняя уверенность судей противоречила их показаниям (отм. Rosch-Haschana 21). Самуил часто вообще опасается за правильность суда и не решается ему доверять (отм. Kethubb. 21), Рав же говорит: „нечего опасаться за правильность судебных решений“ (Baba Bathra 164). Еще показательнее, по мнению автора, стремление Самуила прислушиваться к мнению меньшиства, которое иногда может быть наиболее правильным (Megilla 18, Baba B. 24, Baba K. 46). Если судья ошибся в своем решении и причинил одной из сторон убытки, он — по мнению последователей Рава — не ответствен. Самуил же считает его ответственным и обязывает его к возмещению убытков (Baba K. 98 — 99). Самуил, по мнению автора, бывал крайне нерешителен при упразднении какого-нибудь древнего института, утратившего значение; он всегда высказывался условно: „Обладай я бо́льшим авторитетом, я упразднил бы его совершенно“. Опасаясь ошибки и неправильности решения, Самуил всегда приглашал сверх обычного состава суда десять сведущих людей, чтобы ответственность ложилась и на них. Рав же, подчеркивает автор, всегда утверждал, что правда сама свидетельствует за себя, и по поступку мы всегда можем судить о правильности побуждения (Beza 19, Chullin 13).

Таким образом, одним из важнейших моментов в разногласиях Рава и Самуила — является различное отношение к свидетельским показаниям, к женщинам, к авторитету суда и проч.; при этом автор ссылается на многочисленные места в талмуде, будто бы подкрепляющие его мнение. Рассмотрим, насколько он прав в своих ссылках и указаниях. Необходимо прежде всего отметить несколько основных моментов учения Самуила, касающихся роли суда, свидетелей, доверия и проч. Самуил, как известно, постановил, что еврейский суд обязан считаться с обще-гражданским (государственным) законом: „Dina demalchuta dina“ (Baba Bathra 50—54; Gittin 10). Он же старался умалить пропасть, отделяющую евреев от окружающего населения, и древние законы, устанавливающие строгую национальную обособленность, отменял или смягчал. Рав действовал в противоположном направлении, стремясь обострить и углубить национальную обособленность (Aboda Zara 20, 31, 57). Эта разница во взглядах Рава и Самуила крайне важна и имела весьма значительные последствия не только в учениях обеих вавилонских академий, ими возглавляемых, но и во всем талмудическом законодательстве (к чему мы еще вернемся). Этим-то различием во взглядах обоих законоучителей несомненно объясняется содержание большинства мест, на которые наш автор делает ссылки. К детальному разбору их мы теперь и переходим.

Ziiri находит в Негардейской академии, возглавляемой Самуилом, недоверчивое отношение к показаниям свидетелей, ссылаясь на Baba Bathra 44, причем он склонен видеть в этом связь между Самуилом и палестинским р. Иохананом, приверженцем „галилейского“ метода, опираясь на Baba Bathra 163—176 [1]). В первом месте, отмеченном автором (Baba B. 44), идет речь лишь о личной заинтересованности свидетеля, который из-за этого лишен права свидетельствовать. Самуил постановляет: „Если кто-либо продает поле без гарантий, продавец не в праве выступать в качестве свидетеля при спорах, возникших по поводу данного поля, ибо его личная заинтересованность очевидна“. Разногласий по этому поводу между Равом и Самуилом нет никаких, ибо в талмудическом гражданском праве издавна установлено, что наличность интереса лишает права свидетельствовать, и отнюдь нельзя усматривать в данном случае специфически—недоверчивого отношения Самуила к свидетелям вообще.

Не лучше обстоит дело и со второй ссылкой автора, относительно аналогичного отношения палестинского р. Иоханана к свидетельскому показанию. Речь идет о значении подписи, и о том, насколько по данной, известной суду подписи—можно взыскивать с имущества подписавшегося лица. Тут разногласия между Равом и палестинцами нет; имеющиеся разногласия касаются совсем других вопросов. К женщинам автор также находит у Самуила явно выраженное недоверчивое отношение, причем он ссылается на авторитет Вейса. Однако недоверчивое отношение к показаниям женщин свойственно не только Самуилу; весь талмуд проникнут этим духом; слишком проблематично заявление автора, будто один только Самуил недоверчиво относился к показаниям женщин. Существенно другое явление, отмеченное Вейсом: Рав и Самуил нашли в Вавилонии большую отсталость в вопросах культа и морали. Потому-то они и ввели целый ряд норм и ограничений применительно к местным вавилонским условиям. Отсюда все запреты и постановления, касающиеся женщин: о женском голосе (Berach. 24), о женском обществе, или запрет справляться о здоровьи женщины (Kidduschin 70). Все эти нормы и запреты носят локальный характер: они вызваны большой распущенностью нравов, господствовавшей тогда в вавилонском еврействе; талмуд, отзываясь о деятельности Рава в Вавилонии, заявляет, что Рав „нашел там неогороженную долину и возвел вокруг нее ограду“.

[1]) Между тем установлено, что контакт между Сурийской академией, или собственно Равом, и р. Иохананом был гораздо сильнее, что явствует из многих мест в талмуде. Лишь после смерти Рава р. Иоханан начал писать Самуилу, причем он долгое время не признавал его авторитета, называя его „товарищем“, а не „учителем“ (Chullin 95).



В социальном положении тогдашнего вавилонского еврейства коренятся многие из запретов (chumroth), введенных Равом в сфере ритуала. Но нормы, установленные Самуилом, стремятся к той же цели (Erub. 13, Baba K. 99). По интерпрегации же Züri, против нерешительного и недоверчивого Самуила выступает всегда решительный, опирающийся на свой авторитет Рав. Насколько Рав был „всегда решителен“ указывает его известная характеристика еврейского судьи, который добровольно идет на смерть (Joma 86). Однако мы раньше разберемся в ссылках автора. Первое отмеченное им указание (Kethubb. 22) не содержит никаких разногласий, и автор напрасно на него ссылается. Затем он отмечает случаи (Kethubb. 18, Baba Bathra 164), указывающие будто бы на крайне широкую интерпретацию свидетельских показаний у Рава. Но в отмеченных им местах нет разногласий между Равом и Самуилом. Дальше речь идет большей частью о свидетельской подписи, которая, по мнению Рава, не нуждается в личном подтверждении подписавшихся. Автор находит, что по Раву свидетель может выступать в качестве судьи. Но свидетель может выступать в качестве судьи и по Самуилу, что довольно недвусмысленно сказано в Kethubb. 21 (amar Schmuel: „ed wedaian miztarfin“), т. ч. автор напрасно строит на этом постановлении свою теорию об антагонизме между Равом и Самуилом. Точно так же автор напрасно говорит о разногласии между Равом и Самуилом по вопросу о том, может ли посланец стать свидетелем. В самом талмуде этот вопрос трактуется в разных версиях, причем спорит Рав в данном случае не с Самуилом, а с р. Шило (Kd. 43). Мы разобрали все ссылки автора, чтобы доказать, насколько эфемерна и необоснована его концепция относительно резкого расхождения между вавилонскими академиями. Действительным же центральным пунктом их расхождения помимо отмеченного в начале нашего очерка различия взглядов на значение мысли и действия, является, различное отношение к обычному вавилонскому праву. Рав — новый человек в Вавилонии; он воспитывался в палестинских академиях и, переехав в Вавилонию, отнюдь не намеревался считаться с чисто-вавилонскими правовыми нормами. Самуил же, наоборот — коренной вавилонский житель. Он судья в Вавилонии — „судья всей диаспоры“, как его характеризует Sanhedrin 17, и все новые веяния Иудеи, выросшие в палестинских академиях, воспринимаются им только с точки зрения их пригодности к местным обычным нормам. Самуил приписывает вообще обычаю большую роль (Kethubb 89), считая его доминирующим над законом, который его не может отменять (Schebuoth, 45 Baba Mezia 112). Потому он придает такое большое значение удержанию одной из сторон спорной вещи или денег, и

обязывает истца, желающего получить их обратно, подтвердить неопровержимыми доказательствами свою правоту (Baba K. 46); ибо удержание вещи, как признак права распоряжения и владения, коренится в обычном вавилонском праве. Поэтому же он придает при судебных спорах столь большое значение усмотрению суда (schuda d'daine), который считается не с писанным законом, а с внутренним убеждением и **обычным правом**. Отсюда его постоянное стремление упразднить то или другое постановление, не соответствующее социальному укладу вавилонского еврейства того времени (Gittin 36). Раву были совершенно чужды все эти факторы социального и обычно-правового характера; свои правовые, обычные и ритуальные нормы он привез с собой из палестинских академий, и на этой именно почве возникли между ним и Самуилом разногласия.

IV.

Перейдем теперь к разбору деятельности Рава в области Агады. Züri совершенно прав, когда находит, что Рав отличается от всех вавилонских амораев возвышенностью своих агадических сказаний и проблемами, затронутыми в них. Идея избранности выступат особенно рельефно в молитвах, установленных Равом, что верно отмечено автором (см. также Вейс, III, 157). В них еврейский народ выступает как собственность всевышнего, нерасторжимо подчиненный ему — своему господину. Эта идея оказала большое влияние на еврейские правовые институты, многие из которых непосредственно с нею связаны. Достаточно указать на особую „святость личности" в еврейском праве, воспринятую им буквально и не допускающую никакого порабощения по долговым и др. обязательствам. „Святость личности" не есть какая-либо абстрактная идея, прокламируемая в одних только молитвах: она конкретизируется во многих правовых нормах и накладывает особый отпечаток на многие правовые институты. Так как освящение вещи снимает с нее, по еврейскому праву, всякие обязательства, то Рав и постановляет, что раб этим путем (hekdesch) делается совершенно свободным, ибо целью посвящения его богу—было приобщение раба к „святому народу" (Gittin 38).

Историками устного учения не раз уже отмечалось, что Рав вспыльчивостью своего характера напоминал старика Шамая. Но не одним этим свойством походил он на Шамая. Их обоих объединяли более глубокие моменты: оба они ревностно оберегают чистоту и „святость" еврейского народа, оба — стараются усилить его обособленность. Рав учит, что можно и до́лжно ненавидеть грешников (Pesachim 113) и сурово



проклинает тех, которые переступают установленный запрет (Sabbat 120). Как шамаиты, так и Рав весьма настойчиво воздерживаются от общения с иноверцами (ibid 111); непримиримым духом его предшественников-шамаитов проникнуты в этом отношении многие из постановлений Рава.

По вопросу о космогонии Рава, автор, исходя из общего принципа, отмечает существенное отличие в учении Рава, соответствующее „иудейскому воззрению. „Иудея“ интересует всегда процесс возникновения (Werden) мира; „галилеянин“ же поглощен исключительно проблемой управления миром и обеспечения нужд всего живого. Рав, по мнению автора, придает метеорологическим явлениям в природе большое значение; он устанавливает на основании опыта свойства ветров и разных других атмосферных явлений. При этом автор останавливается на известной агаде, приписываемой Раву, где говорится, что ежедневно дуют четыре ветра; северный — самый сильный и могущественный, а восточный — имеет наибо́льшее влияние на женщин. Но и эта ссылка автора вряд ли что-либо доказывает, ибо с этой агадой связывают имя не только Рава, но также Самуила и всех прочих амораев обеих академий. Вообще эта агада основана на народном поверии, которое лишь впоследствии стали приписывать Раву и Самуилу. Автор пытается доказать, что Рав не разделял столь распространенной в древности веры в астрологию, ссылаясь при этом на знаменитое изречение Рава („ein masol l'Jsroel“). Но это отрицание влияния астрологических сил на судьбы еврейского народа разделяется и р. Иохононом, и р. Акибой, и Самуилом, т.-е. представителями разных школ и стран, и напрасно Züri видит здесь особую, характерную для Рава, точку зрения. Вообще, не научно строить миропонимание Рава на основании отрывочных и случайных изречений, к тому же недостаточно проверенных. Для примера напомним об одном известном изречении, сохранившемся в двух версиях, причем в одном случае оно приписывается Раву, а в другом — Самуилу. Рав говорит своему ученику Гамнуне: „Сын мой! если имеешь возможность — наслаждайся полностью, ибо в преисподней удовольствий нет, и смерть не медлит... А если вздумаешь оставить детям, кто тебя уведомит там об их судьбе? люди похожи на полевую травку: один отцветает, другие расцветают“ (Erubin 54). Самуил же говорит своему ученику, р. Иегуде: „Лови и ешь, лови и пей; мир, из которого мы уходим, подобен свадебному пиру“. Можно ли на основании этих изречений, передаваемых от имени главарей вавилонских академий, строить их „материалистическое“ миропонимание?

Перейдем к дальнейшему анализу учения Рава, к его взгляду на независимость и свободу человеческой личности. Весьма красноречивы

многие изречения Рава: „Темен луч для человека, который находится в зависимости от другого“ (Beza 32). „Величайший грех, который человек совершает по отношению к себе, это — самовольное закабаление себя своему ближнему“ (Baba M. 75). Автор цитирует наставления, даваемые Равом своим ученикам: не гнушаться никакого труда, вплоть до сдирания шкур с падали на улице, лишь бы не прибегать к чужой помощи; не говорить: „я знатный человек, и такой труд мне не подобает“ (Pesach. 113). Наш исследователь подчеркивает, что Рав всячески восхваляет труд и обязывает родителей обучать своих детей ремеслу. Все это, конечно, верно; но приходится опять напомнить автору, что это отнюдь не составляет исключительной особенности Рава. Еще таннаиты учили в Мишне: „люби труд и ремесло“. Талмуд полон изречений таннаитов и амораев о великом значении труда, и напрасно автор приписывает это превознесение труда исключительно Раву. Еще менее обоснованным является следующее указание автора. „Рав—говорит он, — энергично выступает против всякого рода приобретений, не добытых трудом и личными заслугами, в отличие от Самуила, который был в этом отношении более уступчив“. Не желая оставаться голословным, автор делает целый ряд ссылок, но все они весьма мало убедительны. Первая из приведеных им ссылок (Erub. 22) касается сирот, которые, как известно, пользуются в еврейском законодательстве особыми правовыми льготами. Рав, всецело разделяя общее мнение законоучителей талмуда относительно специальных льгот для сирот, устанавливает в этом отношении некоторый предел, заявляя, что „сироты, покушающиеся на чужое добро, пойдут по следам своих наследодателей“, т.-е. умрут. Вторая цитата (Baba M. 70) касается ростовщических денег, но и здесь нет никакого разногласия между Равом и Самуилом. В следующей ссылке автора (Sanhedr. 72) — мы находим одно из типичных постановлений Рава, характеризующих его метод толкования Мишны и сущность введенных им приемов интерпретации. Там передается от имени Рава: если подкоп, караемый по древне-еврейскому праву смертной казнью, сопровождался кражей, ломкой и похищением вещей, то нечего взыскивать с вора за причиненный им материальный ущерб, так как более строгая кара всегда поглощает собою менее тяжелую. Это постановление, с сопровождающим его анализом состава преступления, представляет собой типичный образец новых приемов исследования, ставших очень популярными в вавилонских академиях. Но заключения, сделанные автором на основании этих постановлений, весьма и весьма проблематичны. Автор еще ссылается на трактат Kidduschin, 52. И эта ссылка—далеко не убедительна. Там приводится постановление Рава, о том, что чужой вещью, украденной или похи-

щенной, ни в коем случае нельзя совершить обряд бракосочетания, ибо для этого необходима неоспоримая собственность. Этому мнению никто не возражает, и в высшей степени странно, что автор усмотрел здесь различие во взглядах у Рава и Самуила; Züri еще ссылается на Kethubb. 84. Там действительно, разногласие между Равом и Самуилом имеется, но и в данном случае весьма трудно усмотреть более легкое отношение Самуила к неправильно приобретенной собственности. Пред нами опять, одна из типичных „Hawaiot", т.-е. анализ мишнаитского постановления, и в этом-то анализе коренится расхождение обоих законоучителей. В еврейском праве, кодифицированном в Мишне, существует такой принцип: всякое условие, нарушающее закон торы, недействительно; самое же действие, им обусловленное, остается в силе. Но этот принцип выдвинут по отношению к вопросу о ритуале и обрядовых действиях. Применим ли он также к гражданским делам? Остается ли действие в силе, если условие, оговоренное при совершении сделки гражданского правохарактера, не было выполнено (хотя бы потому, что оно нарушает закон торы)? Вот — точка преткновения между Равом и Самуилом. Если кто-либо обусловливает при совершении сделки, что последняя остается в силе даже при нарушении установленных норм, — Рав в этом случае полагает, что условие недействительно, и сделка, фактически совершенная неправильно (обманом), может быть нарушена любой из сторон. Самуил же, считаясь с заранее выставленным условием, находит, что сделка остается действительной, несмотря на заведомые правовые нарушения, ибо такова была явно выраженная воля контрагентов. Таков смысл единственного текста, где действительно имеется расхождение между Равом и Самуилом. Но, как мы видим, Самуил вовсе не собирается, в отличие от Рава, дозволять обман и не заслуженное трудом приобретение. Спор касается чисто принципиального вопроса, который автором не совсем правильно понят и разобран. Далее автор особенно выдвигает в учении Рава его отношение к „женскому вопросу". Рав постановил, что женщина может всегда заявить: „не хочу получать от мужа довольствия и не хочу работать на него" (Baba Bathra 49, „eini niseinit w'eini oso"). В этом постановлении—Züri усматривает новое течение в еврейском семейном праве, которое, в противоположность древнему закону Мишны, обязывающему жену всегда работать на мужа — „если она даже ему предоставила сто рабов и рабынь", — выдвигает новый принцип: женщина свободна! Она обязана работать на мужа только за довольствие, которое получает у него; при отказе же от довольствия — она освобождается от работы. Всё это рассуждение автора неверно, ибо в древней Мишне речь идет о работе вообще; таннаиты,

исходя из великого значения труда для нравственного оздоровления человека, находят, что даже имея „сто рабов и рабынь“, женщина тем не менее обязана работать, ибо безделие приводит к дурным последствиям. Рав же касается взаимных прав супругов на продукты работы и их использование.

Автор находит у Рава особенно толерантное отношение к женщине в его постановлении, лишающем отца многих прав над малолетней дочерью. В данном вопросе сказывается одна из коренных ошибок автора. Он и тут выделяет Рава из всего талмуда, и на основании разрозненных постановлений, вызванных условиями времени и места, пытается построить какую-то единую систему. Он отмечает постановления Рава где дочь, будто бы, освобождается из-под разных опек; но в талмуде нетрудно найти постановления того же Рава обратного характера. Рав, напр., считает отца хозяином продуктов труда дочери (Kidduschin 3. Kethubb. 40—46—47). При чем именно Рав, сторонник новых идей, по мнению автора, приравнивает отцовскую власть над дочерью к господской—над рабами и рабынями (ibid). Повидимому, учение Рава нуждается в более глубоком освещении и не исчерпывается общими рассуждениями о „хорошем отношении“ и т. п. По отношению к женщине—нетрудно проследить два течения в талмуде: женщина рассматравется как личность и как объект прав. Тенденция освободить женщину из-под разных опек, действительно, свойственна всему талмудическому семейному праву. Рав, как родоначальник всех вавилонских амораев, также проникнут этим духом, и это сказывается во многих его постановлениях. Но наряду с установлением правовых норм, уделяющих правомочности женщин столь много внимания, существует в талмуде и другая тенденция. Женщина, как человек, не пользуется полным признанием со стороны талмудических юристов. Они считают женщин „особым народом“ („am bifnei azmon“, Sabbath 65), с особыми свойствами, качествами и характером. Женщине приписывают крайнее любопытство, доходящее до грубости (Teharoth 7), особенную склонность к чародейству (Pesachim 100, Joma 15), чрезмерную страсть к щегольству (Kethubb. 45, Moed K. 9) и мелочную зависть („женщина завидует бедру подруги“ Megilla 13). По мере выработки норм, уравнивающих правовое положение женщины и поднимающих вместе с тем ее достоинство, все более ярко подчеркиваются особые черты женского характера и женские слабости. Рав в данном отношении—верный последователь всей этой талмудической концепции. И он — учит уважать женщину (Baba M. 59), и он — расширяет ее правомочия, освобождает ее от всяких порабощающих функций и иногда предоставляет ей больше прав, чем мужчине. Но когда речь

заходит о женщине, как о человеке, об ее характере и качествах, тот же Рав заявляет, что она — неоформленная материя, или незаконченная вещь, и только брак и общение с мужем придает ей форму и характер (Sanhedr. 22). Рав считает, что женщина обретает себе вечную жизнь именно тем, что, во всем угождая мужу и заботливо ухаживая за детьми, дает им возможность заниматься исключительно изучением Торы (Berach. 17).

Автор уделяет менее всего внимания тем мыслям и взглядам Рава, которые нашли дальнейшее развитие в философских и мистических воззрениях еврейства. Таково учение Рава о десяти принципах, посредством которых был сотворен мир (Berach. 12) и о таинственном комбинировании букв, которыми можно созидать и творить (Chagiga 12)—учение, занимающее столь видное место в позднейшей каббале. На еврейскую же религиозную философию оказали заметное влияние такие изречения Рава о потустороннем мире, как имеющиеся в Berachot, 43: „Нет там ни еды, ни питья, ни половых страстей, ни ревности, ни зависти и т. д. Только праведники сидят и наслаждаются светом“.

V.

В виду расплывчатости данной автором формулировки разногласий между двумя талмудическими корифеями, Равом и Самуилом, мы постараемся в заключение вкратце резюмировать все сказанное нами. Рав и Самуил — первые амораи, которые приступили к интерпретированию Мишны, при чем они ввели впервые аналитические приемы, получившие на языке талмуда обозначение „Hawaioth“. Разногласия между ними затрагивают большей частью основные моменты еврейского права: взаимоотношение между сознанием и действием, гражданское право и ритуал, отношение обычного вавилонского права к национально-еврейскому и проч. Самуил, всегда действующий как судья в гражданско-правовых нормах, придает наибольшее значение осмыслению или осознанности действия; самое действие, не осознанное совершающим, не имеет для него правовой силы. Рав же, в центре внимания которого находились вопросы ритуала, где самому действию присваивается доминирующая роль, придает наибольшее значение действию также и в актах гражданско-правового характера. Самуил, занимавшийся судебной практикой в Вавилоне считается, главным образом, с обще-гражданскими вавилонскими правовыми нормами (Baba K. 113, Gittin 9), предпочитая их общегражданским нормам, принятым в Палестине (он напр. установил 40-летнюю давность, в отличие от 3-годичной еврейской — Baba B. 55). Рав же мало соприкасался с гражданско-правовыми нормами: он был

исключительно поглощен разработкой разных ритуальных запретов и ограничений, чтобы оградить вавилонское еврейство от господствовавших в Вавилонии нравов. Он и в гражданское судопроизводство — всегда вносил элементы ритуала. Потому в талмуде установился следующий общий принцип относительно всех их разногласий: в вопросах ритуала следует всегда придерживаться мнения Рава, в вопросах же гражданского характера — мнения Самуила, независимо от того, кто из них смягчает или оттягчает закон (Berach. 49). Этот принцип переходит и в следующие поколения учеников Рава и Самуила: р. Нахмана и р. Гуны.

Б. Шульман.

Константинопольские просветители [1].

I

Даровитый автор поэмы „Consolaçao“, Самуил Ускве [2], который с таким благородным возмущением клеймит кровавые деяния инквизиции и ее насилия над его несчастными братьями, поет в то же время восторженные дифирамбы молодой турецкой державе, приводившей в трепет всю тогдашнюю христианскую Европу: „О, Турция, великая, необъятная как моря, что ее омывают! Она спасительна для нас, как то море, чьи воды расступились по божьему велению перед сынами, узревшими свободу. Яков, народ мой! Как при исходе из Египта, брось и теперь безмерные твои злоключения в пучину морскую, ибо там, в новой, недавно основавшейся, державе широко раскрыли перед тобою врата милосердия врата свободы и счастья. Здесь ты сможешь сбросить позорные облачения, отвратительную маску враждебных твоей вере обрядов и обычаев, которые тебе насильно навязывают в стране фанатичного и беспощадно-мстительного народа. Здесь ты воспрянешь к новой жизни, открыто вернешься к своей вере, к вере своих предков, от которой лютые враги принуждали тебя отрекаться под угрозой мученической смерти. Там, в стране врагов, ты скитался как всеми презираемый чужеземец, тут же, под сенью юной мощной державы, господь изольет на тебя свою милость, ниспошлет тебе искупление и свободу“.

Султаны завоеватели, основавшие на развалинах одряхлевшей Византии мощную турецкую державу, прекрасно понимали, что воинственные османы, знакомые с одним только ратным делом, не в состоянии собственными силами развить торговлю и промышленность, необходимые для процветания и нормального роста новой империи. Считая местные христианские промышленные слои, рекрутировавшиеся из греков и ар-

---

[1]) Глава из третьяго тома подготовленной нами к печати „Истории еврейской литературы“.

[2]) Самуил Ускве, талантливый поэт XVI в., написавший на португальском языке, с целью укрепить марранов в иудейской вере, свою известную поэму в прозе „Consolaçao as Tribulaçoes de Israel“ (1553).

мян, политически мало надежным элементом, султаны тем охотнее поощряли промышленную деятельность евреев и действительно „широко раскрыли врата милосердия“ перед несчастными еврейскими беглецами, эмигрировавшими из христианских стран. Немедленно после завоевания Константинополя султан Мухамад II вывел византийских евреев из их прежнего бесправного положения. „В первый год своего царствования— рассказывает историк той эпохи — Мухамад кликнул клич по всему государству: „Слушайте, потомки иудеев, живущие в моей стране... Пусть каждый, кто хочет, направится в Константинополь, и да найдет здесь среди нас приют остаток вашего народа и да воспользуется он благами страны“.

„И собралось — продолжает современник-историограф — несметное количество евреев и предоставил им султан место в Константинополе и они утвердились там... Дал он им также позволение строить молитвенные дома и школы, а в царском диване поставил он три кресла: одно для муфтия, другое для греческого патрика (патриарха), третье для еврейского раввина, так, чтобы каждая народность управлялась своими пастырями. Над евреями поставлен был главою старый раввин Моисей Капсали [1]); его кресло стояло в султанском диване рядом с креслом муфтия, и был он любимцем султана“.

Сохранился любопытный литературный документ, весьма ярко рисующий то впечатление, которое жизнь в Турции производила на еврейских беглецов из христианских стран, в особенности из Германии. Два германских выходца, Калман и Давив Коген, очутившись в Турции, прониклись убеждением, что если бы их собратья в Германии знали о привольной жизни в оттоманской империи, они устремились-бы туда не смотря ни на какие опасности. Они обратились поэтому к своему соотечественнику Исааку Царфати, бежавшему в юные годы из Германии в Турцию, где приобрел известность, как выдающийся талмудист (1) [2]), с просьбой опубликовать воззвание „к остаткам еврейских общин в Германии, находящимся в городах Швабии, Рейна, Штейермарка, Моравии и Венгрии“, для ознакомления последних с блестящим положением евреев в турецкой империи. Царфати исполнил их просьбу и выпустил во вторую половину 50-х годов XV в. [3]) свое, написанное витиеватым стилем послание „к еврейским общинам в Германии“.

[1]) О нем ниже.

[2]) Цифры в скобках относятся к примечаниям, помещенным в конце книги.

[3]) Датировка письма не вполне точно установлена. Елинек, опубликовавший впервые данный документ (Kuntross geserot, 1854,14 — 25), ошибочно полагал, что



„Дошел до меня слух — пишет Царфати — о всех злоключениях, переживаемых вами в Германии, о жестоких насилиях и преследованиях, о беспрерывных изгнаниях... Я слышу стоны своих братьев — то злой, жестокий народ угнетает верных стражей божественного учения и измышляет все новые запреты и ограничения... Раздается глас воинственный и из Рима... католические священники объявили нещадную войну, войну моим соплеменникам, они требуют все новых скорпионов, дабы уничтожить память Израиля. Людей они на кострах сжигают... Послушайтесь же меня и моего совета; я тоже уроженец Германии. Изгнанный оттуда, я поселился в Турции, в стране, богом благословенной, изобилующей всеми дарами. Она стала моим убежищем, может стать и вашим, если только послушаетесь моего совета... Кабы вы, живущие в Германии, знали хоть десятую долю того благополучия, которым господь наградил нас в этих странах — никакое ненастье, никакие преграды не удержали бы вас, и вы устремились бы к нам... Здесь, в турецкой стране, мы не можем жаловаться на нужду и обиды: мы обладаем значительными капиталами, много золота и серебра в наших руках; не обременены мы тяжкими налогами, и наша торговля пользуется полной свободой. Дешевизна повсеместная, жизненных припасов у нас в изобилии, и каждый из нас живет спокойно и свободно... Встань же, Израиль, напрягь свои силы!.. Грядите сюда, здесь вы освободитесь от врагов своих, здесь же вы найдете уют и покой... Еврей здесь не должен рядиться в желтый позорный колпак — здесь не Германия, где даже богатство является проклятием для еврея, так как возбуждает алчность христиан, и те, чтобы отнять у еврея состояние, возводят на него всевозможные наветы".

II.

Этот призыв нашел, повидимому, живой отклик в германском еврействе, и таким образом во вторую половину XV в. бывшая столица столь враждебной к евреям Византии, превратившись в турецко-мусульманский Стамбул, стала крупным еврейским центром, где на ряду с туземной общиной „греческих" евреев возникла и община „ашкеназов", выходцев из Германии и Австрии. Благоприятное социально-политическое положение евреев содействовало тому, что Константинополь (Koista) стал вскоре

письмо написано в XIII в. во время крестовых походов (гл. VII). Грец, правильно отметивший несостоятельность данного предположения, считал, что послание составлено около 1454 г. Судя по описанию цветущего состояния еврейских общин в Турции, мы думаем, что письмо написано через несколько лет после завоевания Константинополя турками.



также и видным культурным еврейским центром. Начинается, кратковременная правда, эпоха расцвета еврейской культуры в Турции. Выступает целый ряд просвещенных талмудистов с обширными разносторонними светскими знаниями, горячо проповедывавших свободу критической мысли. Одним из первых по времени является Моисей Капуцато га'Иевани, библейский комментатор и литургический поэт [1]), проявивший в своем комментарии на Пятикнижие исключительную самостоятельность в суждениях. Он открыто признает, что христианская догма о триединстве по существу правильна и проникнута философской глубиной. Правда, простонародие по своему невежеству и неразумению придали этой догме слишком грубые формы, но, добавляет Капуцато с редкой для человека XV в. смелостью, подобное явление мы видим ведь у каждого народа, и потому-то наши мудрецы и пророки старались скрыть истину под личиной притч и простонародных выражений (2).

Современником Капуцато является Соломон б. Илия Шарвит Загав [2]), астроном, грамматик и поэт. Многие из его литургий (среди них одна поэма по образцу „Кетер-малхут“ Габироля) вошли в романский (греческий) „Махзур“ [3]), а также в кафский ритуал [4]). Он перевел с греческого на еврейский язык Птоломеев трактат об астролябии и астрономические таблицы, составил руководство по грамматике (cheschek schelomah), комментарий на Пятикнижие, а по просьбе именитых членов еврейской общины в Эфесе [5]) написал также комментарий к „Sefer ha'Schem“ Авраама ибн Эзры. Последний вообще пользовался исключительной популярностью в интеллигентных кругах турецкого еврейства той эпохи. Не один только Шарвит-Загав, но целый ряд других ученых благоговейно изучали и комментировали знаменитого испанца XII в. Весьма типичен в этом отношении Саббатай б. Малкиель га-Коген.

---

[1]) В рукописном молитвослове кафского ритуала, находящемся в Ленинградской библиотеке „Общества для распространения просвещения между евреями“ имеются литургии Капуцато (№ 3, стр 41 — 42).

[2]) Вероятно сын Ильи Шарвит-Загав, просвещенного талмудиста и проповедника, автора трактата по астрономии.

[3]) См. С. Луццатто, Kerem chemed, IV, 28, Цунц, Literaturg. 373.

[4]) См. выше цитированный рукописный молитвослов, № 4, 174 и pass. Остроумная поэма Шарвит-Загава — спор букв еврейского алфавита, опубликована с тремя другими стихотворениями того же автора в отдельном сборнике Д. Коганом (1893, изд. „Ахиасаф“).

[5]) Сам автор сообщает об этом в стихотворении, помещенном им в начале комментария. Дата прибытия автора в Эфес, отмеченная в данном стихотворении буквенными знаками, дала повод к недоразумениям (3).



О жизни этого ученого весьма мало известно, мы знаем лишь из сообщения одного современника, что он „прибыл в Турцию из дальних островов и далекой страны". Сам Саббатай повествует о себе, что он, обуреваемый жаждой знания, скитался по разным странам [1]). Он основательно изучил средневековую философскую литературу, сам написал трактат о силлогизмах, но любимейшим его автором был Авраам ибн Эзра. Подобно Шервиг Загаву и Саббатай б. Малкиель написал обширный комментарий к „Sefer ha'Schem" Ибн Эзры [2]). В предисловии, комментатор в патетических выражениях утверждает, что Авраам ибн Эзра является „патриархом Авраамом для своего поколения", озарившим своим светом весь запад, что в сжатых и нарочито затемненных его словах сокрыта бесконечная мудрость, всех других комментаторов подавляет он своим величием и „со времен изгнания он не имеет равного себе". А чтобы сделать доступными и общепонятными глубокие истины, скрываемые в мудрых словах великого ученого, он, Саббатай б. Малкиель, и пишет свой комментарий, чем он надеется обеспечить себе благодарную память в потомстве (4).

Это благоговейное отношение Саббатаи Когана к прославленному испанскому автору и вовлекло его в литературный турнир с одной из наиболее своеобразных фигур тогдашней еврейской константинопольской общины — с Мордехаем б. Элиезер Куматьяно (Комтино). Судя по часто делавшейся самим Куматьяно приписке к своему имени: „греко-константинопольский" [3]), он был родом из Константинополя; родился он еще под владычеством греков, но вся его литературная деятельность протекала уже в турецкую эпоху, приблизительно в промежутке между 1460—1485 [4]). О жизни этого видного ученого и культурного деятеля мало что известно. Сохранилось лишь имя одного из его учителей, выходца из Каталонии, Ханоха Цапорта, но не установлено: ему ли Куматьяно обязан своими обширными, разносторонними знаниями в области философии, математики, астрономии и других естественных наук. Как любо-

[1]) Согласно парижской рукописи № 507 (Цитируем по сборнику Talpiot, 1895 г., отд. Kore ha'dorot, 2).

[2]) Комментарий бен Малкиеля остался неопубликованным. Мы пользовались рукописью, хранящейся в первой коллекции Фирковича за № 532.

[3]) Куматьяно часто начинает: Omar Mordechai hakosdatini hajewani.

[4]) Год смерти Куматьяно не вполне точно установлен, но она последовала между 1481 и 1487 г., так как первый датой помечен его труд „Sefer ha'midot", а в 1487 г. его ученик Афендопуло говорит о нем в сочинении „Keli roba ha'schaot", как об умершем. Согласно указанию самого К. в начале предисловия комментария „Jessod Mora", он жил в 50-ые годы XV в. в Адрианополе (5).

пытную деталь следует отметить его основательное знакомство с христианской теологической литературой.

Подобно многим своим современникам и Куматьяно был, по выражению Греца, „влюблен в Авраама ибн Эзру". Этот разносторонний ученый XII в. являлся для него высшим идеалом и образцом для подражания. Он не только комментировал целый ряд его произведений [1])—вся его литературная деятельность проникнута духом знаменитого испанца. Подобно последнему и Куматьяно отдал свои силы просветительной деятельности, поставив себе задачей распространить в широких кругах научные знания, сделать общедоступными главные основы математики и астрономии в связи с естественными науками [2]). Без этих знаний— заявляет он — а также без знакомства с логикой и философией невозможно изучать и талмуд, так как многое в нем будет непонятным, как на это и указывали сами основатели Талмуда" [3]). Он пишет руководство по арифметике и геометрии „Sefer hacheschbon weha'midot", снабженное многими чертежами [4]), дает критическое исследование важных для изучения астрономии астрономических таблиц персов [5]), составляет трактат об устройстве астролябии [6]), солнечных часов [7]), и так. наз. „Сефихи" [8]), пишет специальное руководство по астрономии „Sefer ha'techunah" и комментирует по просьбе вышеупомянутого Царфати логику Маймонида [9]). Но подобно тому как ибн Эзра при всей своей разно-

---

[1]) „Sefer ha'echod", „Sefer ha'schem", „Jessod mora". Согласно заявлению правнука Куматьяно, Иосифа дель Медиго, он комментировал все произведения ибн Эзры (Melo chofnajim, 12). Сам Куматьяно, однако, говорит, что он комментировал лишь „часть произведений ибн Эзры" (6).

[2]) Из всех многочисленных произведений Куматьяно опубликовано, и то лишь в новейшее время, всего только одно — комментарий к логике Маймонида. — Мы пользовались рукописными списками восьми произведений К., хранящимися в первой коллекции Фирковича.

[3]) Рукопись „Jessod mora", f. 7.

[4]) Рукописи данного сочинения имеются в двух экземплярах в первой коллекции Фирковича за №№ 343/4 и 345/6.

[5]) Sefer perusch luchot Poross. Рукопись этого сочинения имеется в той же коллекции за № 359. Подробнее о данном труде см. у И. Гурлянда, op. c. 25 — 30.

[6]) Maamor tikun-kelei hanechaschat. В той же коллекции за № 360.

[7]) Maamor tikun-kelei haschovt. Там же за № 361.

[8]) Maamor tikun-kelei hazefichah. Сефиха—небольшой астрономический инструмент в виде круга. Рукопись хранится в той же коллекции за № 353.

[9]) Опубликован в Варшаве в 1865 г.



сторонней деятельности особое внимание уделил экзегетике, так и главным трудом „влюбленного“ в него Куматьяно является его законченный в 1460 г. [1]) обширный комментарий на Пятикнижие [2]). И именно здесь Куматьяно выступает перед нами как весьма разносторонний и вполне свободный исследователь. Весьма характерно то место предисловия, где Куматьяно поясняет, что его побудило к огромному количеству уже существующих комментариев Пятикнижия прибавить и свое: „Одни из многочисленных комментаторов Пятикнижия разбирали лишь грамматические особенности текста, ограничивались выяснением значения каждого слова в отдельности, не заботясь вовсе о логической связи, другие из них удалялись в область каббалы, а третьи избирали путь аллегорий и иносказаний. Одни полагали, что вся тора полна мистерий, в каждой фразе кроется неведомый для непосвященного смысл, иные же были уверены, что следует понимать и толковать книги св. писания в их **буквальном** значении, т. е. слепо придерживаться мертвой буквы. Одни были чрезмерно скупы на слова, другие весьма многословны, но никто из них не может вполне удовлетворить, так как все они проявляют неумение отличить значительное и достойное от мелкого и незаслуживающего внимания. Поэтому Мордехай б. Элеазар Куматьяно из Константинополя возымел мысль попытаться объяснить текст св. писания надлежащим образом. Мой комментарий опирается на начала филологии и на законы логики, использованы также естественные науки, астрономия и математические знания, делаются также, где нужно, указания на проблемы теологии, весьма важные для пояснения текста. И все это в строгом порядке, при неуклонном стремлении не удаляться от подлинного дословного смысла. Я не увлекаюсь при этом никакими авторитетами, разве только в тех случаях, где имею дело с традицией или преданием, освященным веками. Но когда традиционное толкование не согласуется со здравым смыслом, я употребляю все усилия для устранения противоречия, пользуясь трудами моих предшественников, при

---

[1]) Согласно приписке в конце рукописи (7).

[2]) Первая коллекция Фирк. за № 51, в большом 4°, 194 л. на бумаге и пергаменте. Данная рукопись переписана еще при жизни автора в 1478 г. (а не в 1523, как ошибочно сообщает Гурлянд. I. с. 39), неким Саббатаем б. Моша с острова Крита для караимского ученого Мойсея Мецорди, что явствует из приписки, имеющейся на последней странице рукописи (8). Комментарий этот фигурирует у библиографов под разными названиями. На обложке нашей рукописи рукой Фирковича написано: Kelil jofi. Этот эпитет упоминается в обоих стихотворениях, помещенных в начале и в конце комментария (первое опубликовано И. Гурляндом).



чем больше всего мое внимание обращено на толкования Авраама ибн Эзры, главы комментаторов, не имеющего себе равного. Если же и он уклоняется иногда от надлежащего пути, я тогда не задумываясь иду своей самостоятельной дорогой".

И Куматьяно действительно выступает в своем комментарии как трезвый исследователь, глубоко убежденный, что истинный смысл текста выясняется главным образом из грамматического и логического значения слова. Он широко пользуется богатым запасом сведений по разным отраслям знаний (по философии, астрономии, медицине и пр.), старательно избегает столь излюбленной многими комментаторами аллегоризации, не делает также никаких экскурсий в область „мидрашим" и особенно решительно отворачивается от мистики. Он ищет всюду раньше всего здравый смысл и безбоязненно высказывает свои не всегда мирящиеся с традицией свободные воззрения. Он, напр., подвергает сомнению общепринятое мнение, будто до вавилонского столпотворения весь род человеческий говорил на еврейском языке; по вопросу о сущности пророчества и о лицезрении смертными ангелов Куматьяно противопоставляет мнению мистика Нахманида мнение Маймонида, при чем он, становясь на точке зрения последнего, довольно прозрачно намекает на то, что Нахманид относится к той, именно, малосведущей и неразбирающейся в философских проблемах „толпе", о которой Маймонид говорит столь пренебрежительно в предисловии к „More Nebuchim" (9). Точно также он всецело в духе Маймонида заявляет, что индивидуальное бессмертие достигается только путем умственного усовершенствования и изощрения мысли в спекулятивных проблемах (10).

При всем преклонении Куматьяно перед авторитетом Маймонида и Ибн-Эзры, он, однако, не следовал слепо за ними, и его критическое отношение к некоторым взглядам последняго вовлекло его в литературный диспут с вышеупомянутым Саббатаем Коганом. В своем комментарии на Пятикнижие Куматьяно, отдавая, как уже отмечено выше, предпочтение Ибн-Эзре перед всеми другими комментаторами, неоднократно указывает, тем не менее, на допущенные Ибн-Эзрой ошибки и нередко оспаривает правильность высказываемых последним мнений. Саббатай б. Малкиель, страстный поклонник Ибн-Эзры, узрел в этой критике оскорбление памяти знаменитого ученого, и он выступил против Куматьяно со специальным трактатом „Hassagot" [1]), где он заступается за честь Ибн-Эзры, этого, по его мнению, несравненного мастера в обла-

[1]) Книга осталась неопубликованой. Сведения о ней дает Штейншнейдер в своем каталоге лейденских рукописей, стр. 209.



сти экзегетики, который один сумел пролить полный свет на текст св. писания. Куматьяно не оставил критику Саббатая без ответа [1]). И именно этот ответ весьма интересен для характеристики Куматьяно. Он прежде всего подчеркивает наивность и отсутствие критического чутья своего оппонента, полагающего, будто честь Ибн-Эзры оскорблена тем, что отмечены некоторые его ошибки. Я восторгаюсь, говорит он, этим великим мужем, признаю его огромные заслуги; но разве великие люди непогрешимы, разве им не свойственно ошибаться? и неужели почтительное отношение к авторитетам должно стать помехой и преградой в поисках истины? „Только невежественная толпа — заявляет Куматьяно — глупые, неозаренные светом разума люди, полагают, что у старых авторитетов ум велик и всеобъемлющ, а позднейшие поколения жалкие пигмеи в сравнении с ними. Только люди, ослепленные своим чрезмерным преклонением перед авторитетами, могут узреть нечто предосудительное в свободно высказываемом мнении, в нелицеприятной критике. Они, эти наивные люди, пребывающие под сенью глупости и выступающие под знаменем ограниченной посредственности — боязливо шепчут друг другу: „куда нам! нельзя допытываться, нельзя доискиваться собственным умом всего того, что выше нашего понимания...“ [2]).

III.

Наша характеристика Куматьяно будет неполной, если мы не отметим еще одной стороны его просветительной деятельности — его отношение к местным караимам. Тут мы подходим к одной из наиболее своеобразных особенностей общественной жизни турецкого еврейства второй половины XV в.

Период духовного расцвета восточного караимства относится к первым векам его исторической жизни. После XI в. оно уже не выдвинуло, за исключением поэта Мойсея Дараи, ни одного видного оригинального писателя даже в области религиозного законоведения, и духовное руководство над караимами перешло с Востока в Византию. Византийские караимы выдвинули в середине XI в. из своей среды такого видного ученого, как Иегуду Гадаси, автора разностороннего труда „Eschkal ha'kofer“, обнимающего законоведение, религиозную философию, экзегетику, грамматику; естествознание, а также полемику с раббанитами и

[1]) „Teschubot al hassagot rabbi Schabbetai Kohen“ Эта рукопись не имеется в коллекции Фирковича; мы пользовались сообщением Штейншнейдера, l. c., 203—7.
[2]) Steinschneider, op. c., 204.



христианством; в конце XIII в. жил выдающийся экзегет Аарон б. Иосиф, автор известного комментария на Пятикнижие „Ha-Mibchar" [1]), а в первой половине XIV в. протекала деятельность самого видного представителя религиозной философии европейских караимов — Аарона б. Илии Никомедио, завоевавшего себе широкую известность своим, написанным по образцу Маймонидова „More Nebuchim", руководством по религиозной философии „Ez chajim". Ко второй половине XIV в. и византийское караимство приходит в полный духовный упадок. В течение целого столетия оно не выдвинуло ни одного хоть более или менее заметного автора. Бледными и безжизненными компиляциями, беспомощно слабыми опытами в области экзегетики исчерпывается вся литературная деятельность караимов данного периода.

Из этого духовного прозябания их вывело еврейство новой европейской Турции. Культурный подъем, переживаемый последним, благодаря резко изменившимся политическим условиям, а также вызванному ими усиленному притоку многочисленных пришельцев — оказал огромное влияние и на караимов. Турецкие караимы, находясь в полном умственном упадке, не могли и думать о духовном соперничестве и борьбе с раббанитами; они решили протянуть руку примирения и искать среди последних наставников и руководителей по разным вопросам иудаизма.

Духовные пастыри турецкого еврейства оказались на должной высоте: они не отвергли протянутой им руки и охотно стали обучать караимскую молодежь. Уже учитель Кумативано, Ханох Цапорта, имел многих учеников среди караимов, которые обучались у него не только основам иудаизма, но также и светским наукам и, что всего замечательнее — Мишне, талмуду и вообще предметам раввинского знания (11). Вслед за Цапорто караимскую молодежь обучал целый ряд других еврейских ученых: Элеазар Капсали, Илия Галеви [2]), вышеупомянутый Саббатай б. Малкиель, Илия Шарвит-Загав и в особенности Куматьяно. Последний был менее всего склонен видеть в караимах „еретиков" и антагонистов; он открыто выступает с знаменательным в устах раввина заявлением, что такие караимские ученые эпохи расцвета, как Сагал б. Мацлиах, Вениамин Нагавенди, Иефет Галеви и другие являются „столпами, на которые опирается здание еврейской науки" (12).

[1]) Опубликован в Евпатории в 1835 г. Рукописный список этого сочинения, снабженный комментарием и интересными дополнениями, хранится в библиотеке ОПЕ (Ленинград) в коллекции Кауфмана за № 20.

[2]) См. респонсы Ильи Мизрахи № 57, р. 93 б.



Под его, именно, руководством воспиталась целая фаланга караимских ученых, знаменующих собою новый подъем в умственной жизни европейского караимства. Учениками Куматьяно были и видный общественный деятель Иосиф Ребици, и ученый Илья Башици, автор кодекса „Aderet Eliahu“, пользующийся у караимов авторитетом высшей законодательной инстанции, и разносторонний Калеб Афендополо [1]), являющийся единственным европейским караимом, имя которого заслуживает быть отмеченным в истории еврейской изящной литературы. Он оставил после себя объемистый сборник светских стихотворений, нечто вроде антологии, содержащей гимны, элегии, песни любви и вина, макамы, параболы, загадки [2]). Антология Афендополо представляет несомненный интерес, как отражение тогдашней жизни караимов в столице юной империи Оттоманов. Аскетический суровый дух, столь свойственный караимской общественности предыдущей эпохи, начинает проникаться более жизнерадостными настроениями. Афендополоне поет только песни вина, просит друзей „подать ему кубок пенящий, дабы пить до опьянения и заглушить печаль“; его песни красноречиво говорят о шумных попойках, в которых принимали участие не только молодежь, но и старцы. В сборнике Афендополо обильно представлены также песни любви, в большинстве случаев в форме любовных дуэтов. Возлюбленный взывает к своей возлюбленной: „О дай мне лобзать ланиты твои, прижать тебя к груди моей! Позволь прильнуть устами к виску твоему, найти сладостный покой у грудей твоих, проснуться в твоих объятиях!“ (13).

У этого ученого и чтимого караимами законоучителя имеются бок о бок с литургиями также и шуточные макамы, где ведут игривые диспуты муж с женой, поэт с возлюбленной или поэт с вином. Отзывался он также на крупные события современности и в его сборнике имеются две элегии, посвященные изгнаниям, постигшим сефардских евреев (1492) и еврейство Литвы и Киева (1495) (14). Перу того же Калева Афендополо принадлежит фантастическая поэма „Abi-Ner ben-Ner“, написанная

[1]) Род. в 1464 г., ум. после 1524 г.

[2]) Поэтическая антология Афендополо осталась неопубликованной; об ее заглавии имеются разноречивые указания. На обложке рукописного списка за № 823 первой коллекции Фирковича рукою последнего помечено заглавие „Mor obar“. Хотя рукопись представляет по внешнему виду как бы самостоятельное целое (она содержит 246 стихотворений), имеются, однако, основания предполагать, что она является лишь отделом более обширного произведения, которое носило, согласно указаниям библиографов (см. Doid Mordechai, гл. 8-ая; Гурлянд. l. c., 74), заглавие „Gan hamelech“.



в стиле макам [1]). Подобно своему предшественнику, Мойсею Дараи [2]), и Афендополо многое заимствовал у знаменитых еврейских певцов арабской Испании. У него нередко встречаются строфы, а то и целые стихотворения, являющиеся простой перефразой еврейских образцов. Например, одна из песенок, распеваемых в поэме „Abi Ner ben Ner“ царем Саулом, начинеется строфой:

Jefei Noif messoss erez — wekirja lamelech raw
We'eden lechet schewa — we'lo midwasch jeeraw!,

заимствованной почти дословно из известного стихотворения Иегуды Галеви. Описание безобразной женщины, начинающееся строфой:

Reu ischo mechuereth schechocrah — kemo aschan keruach saaroh
Weloh saaroth keez pischtom kezorim — weem jdamu li'saaroth hachaserim

невольно воскрешает в памяти знаменитую песню Алхаризи [3]), а любовное стихотворение, начинающееся звучными стихами:

Peni nu Peninah — chaschuwah adinah — zewijah lewana — chsinu le'kalaw
Bezel ahawathi — chassi rajati — zewi chemdati и т. д.

является рабским подражанием Иммануэлю Римскому [4]).

Весьма характерно для тогдашних настроений довольно миролюбивое отношение этого караимского ученого к раббанитам. Мы уже выше отметили, как он откликнулся двумя обширными элегиями на постигшую испанское и литовское еврейство катастрофу; он также выражает сожаление по поводу раскола, приведшего к непримиримой вражде две братские ветви одного и того же племени. Весьма любопытно также особо почтительное отношение нашего автора к личности Христа. В обширном предисловии к своему теолого-философскому трактату „Assara meemrot“ [5]), Афендополо, давая краткий обор истории расколов и образования сект в еврействе, останавливается также на основателе

[1]) Эту поэму Афендополо закончил на 24-м году своей жизни (а не на 34-м, как ошибочно отмечает И. Гурлянд), о чем повествует заключительное стихотворение (15). Но, повидимому, на старости лет автор подверг свою поэму новой переработке (16). Поэма осталась неопубликованной.

[2]) О времени деятельности Дараи имеется целая литература (см. Евр. Энц. sub voc.). Изучение единственной дошедшей до нас рукописи дивана Дараи (хранится в коллекции Фирковича) позволяет нам сделать заключение, что расцвет литературной деятельности этого караимского поэта протекал в последней четверти XII в.

[3]) Tochkemoni, макама 6-ая.

[4]) Mochberot, макама 3-ья.

[5]) Трактат остался неопубликованным. Мы пользовались рукописью, хранящейся за № 743 в первой коллекции Фирковича.



христианства [1]). Он характеризует его как „благочестивейшего праведника“ и подлинного мудреца, в учении которого не было ничего, что противоречило торе Моисеевой. Лишь его ученики, в пылу борьбы, побуждаемые ненавистью к своим противникам, установили законы и высказывали взгляды, находящиеся в полном противоречии с тем, чему учил сам учитель (17). В толерантном отношении Афендополо к религиозным вопросам надо видеть влияние его учителя, раббанита Куматьяно.

IV.

Это мирное сожительство караимов с раббанитами, при преобладающем культурном влиянии последних, вызвало, однако, беспокойство и неудовольствие в некоторых ортодоксальных кругах константинопольского еврейства. Сам главный раввин и верховный судья евреев всей оттоманской империи, честный и самоотверженный, но суровый и непреклонный аскет, Моисей Капсали [2]) — и он находил предосудительным, что еврейские ученые преподавали караимам отвергаемое последними устное учение, т. е. талмуд [3]). Нашлись фанатики (в их числе были и некоторые видные представители общины), которые без ведома и вопреки воле самого главного раввина, объявили в синагоге при торжественной обстановке „херем“ всякому, кто осмелится „обучать караимов какому бы то ни было предмету“. Под страхом отлучения запрещалось преподавать караимской молодежи „как тору и Мишну, талмуд и его комментаторов, так и любую из светских отраслей знания, созданных греческими мудрецами: ни физику, ни логику, ни метафизику, ни математику, ни астрономию, ни музыку“ (18).

Как увидим ниже, в этом выступлении двигательными мотивами являлись не одни только идейные побуждения, но также и личные самолюбия и даже низменные материальные интересы. „Херем“ произвел ошеломляющее впечатление. В Константинополе существовал тогда целый кадр еврейских преподавателей, для которых обучение караимского юношества еврейским и общим знаниям являлось источником существования;

[1]) Этот обзор был опубликован в „Doid Mordechai“ (гл. 8-ая), но по цензурным соображениям пропущен весь абзац, где речь идет об основателе христианской религии и его апостолах; лишь Штейншнейдер впервые опубликовал эту интересную страницу в Приложениях (Ар. 8) к каталогу лейденских рукописей.

[2]) Подробнее о нем и о его ссоре с Иосифом Колоном см. сообщение его племянника Илии Капсали (M. Lattes, Likuttim, 6—17).

[3]) См. респонсы Мизрахи, I. № 57.



неожиданный запрет ставил их поэтому в критическое положение. Так как Куматьяно не было уже тогда в живых, они обратились для защиты своих интересов к наиболее славному сподвижнику Куматьяно — к Илье Мизрахи, занявшему вскоре после кончины Капсали пост главного раввина турецкого еврейства.

Илья б. Авраам Мизрахи (Парнес), более известный под аббревиатурой „Reim“, был уроженцем Константинополя [1]). До занятия поста главного раввина (хахам-баши) Мизрахи находился в тяжелых материальных условиях и с трудом добывал себе скудные средства к жизни. „Житейские треволнения и разные несчастья — жалуется он в одной из своих респонс — преследуют меня одно за другим. Я зарабатываю средства к жизни лишь с величайшим трудом; несмотря на слабое здоровье я тем не менее принужден заниматься преподаванием разных предметов, ничего общего меж собой не имеющих, и мне ежедневно приходится, по желанию учеников, перебрасываться от талмуда к астрономии, от астрономии к алгебре и так без конца“ [2]).

Тем не менее Мизрахи находил достаточный досуг для литературно-научной деятельности, причем эта деятельность обнимала весьма разносторонние отрасли знания. Он написал превосходный, пользующийся большой популярностью, суперкомментарий к Раши на Пятикнижие [3]), где он часто поясняет толкования Раши математическими и астрономическими положениями и данными по географии Палестины. Его руководство по математики „Sefer ha'mispor“, о котором дает столь лестный отзыв такой основательный математик, как Иосиф Дельмедиго [4]), был переведен на латинский язык Шрекфусом и издан (в 1546 г.) с примечаниями Себастианом Мюнстером (19). Перу Мизрахи принадлежат также толкование элементов Эвклида (Biurim), география „Zurat ha'arez“ и комментарий на знаменитый астрономический труд Птоломея (Biur al sefer Almagesti). Его два сборника респонс „Teschubot u'scheelot“ [5]) и „Majim amukim“ [6]) представляют значительный историко-бытовой

[1]) Он родился в 30-ых годах XV в. Указание С. Рабиновича (Moizei Golah, 67, что Мизрахи родился в 1462 г. ни на чем не основано. В официальном документе, помеченном 1518 г. (см. респонсы Мизрахи, № 15, р. 14 б.) Илью Мизрахи именуют „дряхлым старцем“, jaschisch, эпитет, совершенно неприменимый к человеку 56-и лет,

[2]) Респонсы, № 56 (в конце).

[3]) Суперкомментарий Мизрахи вызвал в свою очередь много комментариев.

[4]) См. „Melo chofnajim“ 12. Труд Мизрахи был опубликован в 1534 г.

[5]) Содержит сто нумеров, опубликован в Константинополе в 1560 г.

[6]) Тридцать девять нумеров, опубликован в Венеции в 1647 г.

интерес, так как в них весьма рельефно отражаются нравы той эпохи [1]).

Когда в константинопольской еврейской общине возгорелся спор из-за обучения караимов, Мизрахи стал в решительную оппозицию к фанатикам, выступившим во всеоружии „херема". Он убежденно проводил ту точку зрения, что с самых древних времен вплоть до Маймонида и позже, еврейские мудрецы обучали всем отраслям знания всякого, кто только жаждал приобрести эти знания, будь он даже иноверец. Современные же караимы, доказывал Мизрахи, далеко не те, что опровергали в прошлые века традиционное учение раввинов; они заслуживают, поэтому, полного нашего расположения, мы должны жить с ними в дружбе и можем обучать их любым наукам. Мы вправе преподавать им не только предметы общего знания, но и чисто раввинского. Те же, заявляет Мизрахи, что выступают угрозой „херема", действуют не по идейным мотивам, а из личных неприязненных отношений к караимам, которые имеют основание видеть в этих ревнителях веры через чур прижимистых кредиторов (20), отчасти же также из зависти в виду высокого почета, оказываемого учениками-караимами своим наставникам.

Мизрахи своим авторитетом положил конец возгоревшемуся спору: „просвещенцам" удалось отстоять свои позиции. Но в это, именно, время произошло событие исключительной важности, знаменующее собою новую эру в умственной и культурной жизни евреев Турецкой империи. Этим событием было — хлынувшая, после катастрофы 1492 — 98 годов, иммиграционная волна, появление многих тысяч испанско-португальских беглецов и изгнанников.

Мы видели, какие идейные течения доминировали во вторую половину XV в. в крупнейшем центре турецкого еврейства. Преобладало стремление к светским знаниям, к ясному, рационалистическому пониманию текста Св. Писания; каббала не пользовалась особым престижем, а виднейшие духовные представители константинопольской общины, Куматьяно и Илья Мизрахи — те даже вполне определенно высказывали свое отрицательное отношение к мистическим толкованиям и каббалистическим интерпретациям заповедей и постановлений [2]). В Константинополе же протекала тогда деятельность такого убежденного и непримиримого противника каббалы, как Саул Каган Ашкенази (ученик Ильи

[1]) См., напр. I, № № 15, 25, 37—9, 46, 50—51, 53, 57, 61, 66 (с существенным дополнением Берлинера в Koibez aljad, VII), 68, 71, 79, 84.

[2]) См. выше цитированное предисловие Куматьяно к комментарию Пятикнижия. Характерно также заявление Мизрахи (Респонсы № 1).

Дельмедиго), который преподавал там философию обширному кругу учеников из евреев и караимов (21).

Совсем иные настроения привезли с собой нашедшие в турецкой империи гостеприимный приют многочисленные испанско-португальские изгнанники. Неслыханные испытания и леденящие душу ужасы, пережитые злочастными изгнанниками на их многострадальном пути — надломили их дух. Они бесповоротно осудили просветительно-рационалистическое направление предыдущей эпохи еврейско-испанской культуры, видя в отступлении от традиции и увлечении философией источник всех бед [1]. Рядом со строго охранительной консервативной тенденцией, все более усиливались и мессианско-мистические настроения. Исстрадавшиеся изгнанники узрели в пережитых ими тяжких испытаниях „муки мессианских родов“ (chable meschiach), залог близкого искупления, предвестники грядущего светлого мессии...

И чем более возрастало число осевших в Турции испанско-португальских изгнанников, тем более усиливалось их духовное влияние, и их настроения стали доминирующими в турецком еврействе. Константинопольский „просветительный“ период быстро клонился к закату. И уже на исходе первой четверти XVI в. не Константинополь является главным духовным центром турецкого еврейства, а Салоники и, в особенности, старая родина евреев — Палестина, с ее древним Сафедом, колыбелью „практической“, лурьянской каббалы.

С. Л. Цинберг.

---

[1]) Подробнее мы говорим об этом в заключительной главе второго тома нашей готовой к печати „Истории еврейской литературы“.

*



Маймонид, как врач.

Арабская культура, возникшая в конце 7-го века и явившаяся на смену культуре древнего эллинско-восточного мира, постепенно развивалась и достигла своего высшего расцвета в 12-ом веке в лице жившего в Кордове философа и врача ибн Рошда (Аверроэс). Еврейские ученые не только были верными сотрудниками арабов, но вместе с сирийцами — несторьянцами участвовали в кладке фундамента арабской науки. Так, еврейский врач Masarjaweih [1]), живший в Басре в Месопотамии во второй половине 7-го века, впервые (в 683 г.) перевел с сирийского на арабский язык медицинские пандекты пресбитера Аарона, Александрийского автора 6-го века. Этот труд был написан погречески, Sergius его перевел на сирийский язык, а с последнего Masarjaweih перевел его на арабский и дополнил своими замечаниями. Это была первая книга по медицине, появившаяся на арабском языке. Несколько позже, в VIII веке другой еврейский ученый Mashalla [2]) сыграл ту же роль по отношению к математике и астрономии.

Вместе с арабами евреи разрабатывали греческую философию и медицину. Но еврейские ученые не ограничивались одной только арабской культурой: они занимались также изучением и толкованием еврейской религиозной письменности и положили основание еврейской религиозной философии. Своего высшего развития это направление достигло в лице Маймонида, современника Аверроэса.

Маймонид — гениальный философ-рационалист и теолог — был также врачем. Но в то время, как значение Маймонида в еврейской теологии и влияние его на философию твердо установлены, этого нельзя сказать о его врачебной деятельности. По этому вопросу существует ряд противоречивых мнений: одни авторы превозносят врачебную деятельность Маймонида, другие относятся к ней пренебрежительно, сплошь и рядом не обладая для этого ни достаточной компетентностью, ни достаточным знакомством с медицинскими трудами Маймонида и с его врачебной деятельностью. Так визирь al Kifti [3]), живший в Алеппо, приятель Ioseph

ben Iehuda Aknin, ученика Маймонида, отмечает в своем труде, что „Маймонид был мало опытным врачем". Напротив, историк арабских врачей Ibn abi Oseibia, отец которого был учеником Маймонида, с большой похвалой отзывается о врачебной деятельности Маймонида и о читанных им врачам лекциях. Lucien Leclerc [4]) отказывает Маймониду во всяком оригинальном творчестве в медицине и считает его только подражателем Галена, между тем как в эпоху Возрождения и даже позже афоризмы Маймонида пользовались большим успехом и известный италианский врач Mercurialis полагал даже, что они не уступают по своему значению афоризмам Гиппократа. Арабский поэт Ibn Sina al Mulk ставил Маймонида даже выше Галена, так как „Гален лечил только тело, а Маймонид также душу". В новейшее время историк Graetz [5]) заключает, что Маймонид был только врачем-теоретиком, а не практиком. Таково в общих чертах также заключение С. Ковнера [6]). Между тем из переписки Маймонида с Ioseph ibn Aknin и Samuel ibn Tibbon (см. ниже) явствует, что он имел обширную практику и лечил даже родственников Саладина.

Чем объясняется возникновение такого разногласия о врачебной деятельности Маймонида? Ключ к решению этого вопроса может нам дать знакомство с воспитанием Маймонида, с главными этапами его жизни. Маймонид родился 30 марта 1135 года в Кордове. Отец его, занимавший видное положение в еврейской общине, был выдающимся талмудистом и знатоком математики и астрономии. У своего отца юный Маймонид учился библии, талмуду, математике и астрономии. В 1148 году, когда Маймониду было всего 13 лет, семья его вынуждена была бежать от африканских завоевателей Алмохадов и поселилась сначала в портовом городе Эльмейра, а спустя 3 года в северной христианской Испании. Там она оставалась около 9 лет. Таким образом, Маймонид провел свои юношеские годы в христианской Испании, где он начал составление комментария к Мишне на арабском языке. Мы не знаем никаких подробностей о среде, в которой Маймонид вращался в христианской Испании, и с кем он имел общение. Впрочем, сам Маймонид указывает на то, что он был дружен с визирем Abu Bekr ibn Zohr, [7]) известным врачем и философом, жившим в Севилье, и учился также, повидимому, астрономии у ученика Ibn Badia al Said [8]). Но мы ровно ничего не знаем о продолжительности и систематичности связи с упомянутыми арабскими учеными. В 1160 году семья Маймонида переселилась в Фец. Трудно определенно сказать, что заставило ее покинуть сравнительно спокойную христианскую Испанию и отправиться в Африку, где свирепствовал жестокий фанатизм Алмохадов. Весьма правдоподобно, что ее

влекли туда научные интересы молодого Маймонида. В Феце жил известный своими талмудическими познаниями Rabbi Iehuda ha-Kohen ibn Schoschan, слава которого гремела далеко за пределами Марокко. Там же находились и известные арабские ученые, общение с которыми было интересно для Маймонида. Он сам в своих „Афоризмах“ (тракт. 8) отмечает свои занятия по медицине в Марокко.

В Феце семья Маймонида жила в очень тяжелых условиях, и ей пришлось через несколько лет (в 1165 г.) переселиться на Восток. Маймонид с братом и сестрой поселились в Фостате в Египте. Брат Маймонида, Давид занимался торговлей драгоценными камнями и содержал семью, а сам Маймонид посвящал свое время исключительно научным занятиям: там он окончил начатый в Испании комментарий на Мишну (в 1168) и написал свой монументальный труд „Iad ha-Chasaka“—систематическое изложение еврейских законов по талмуду — оконченный им в 1182 г. В обоих этих трудах он уже обнаружил свои обширные познания по анатомии и медицине вообще. Но судьба недолго улыбалась Маймониду. Спустя несколько лет пребывания в Египте брат его Давид утонул в Индийском океане, и к нему перешла забота о семье: для материального ее обеспечения ему пришлось взяться за медицинскую практику.

Первые шаги Маймонида на новом поприще, повидимому, были робкие, но мало по малу он справился с этой задачей. Если в 70-х годах XII века мы ничего не слышим о медицинской деятельности Маймонида, то в 80-х годах того же века он пользуется уже репутацией выдающегося врача, он читает лекции другим врачам, к нему обращаются за помощью многочисленные больные и высшие сановники государства. Его пациентом был друг Саладина, визирь El Fadhil Beissany, который назначил его придворным врачом. Он лечил также египетского султана Malek el Afdhal, сына Саладина. Его консультировал и регент Hamat'a (в Сирии) al Malik al Mutsaffir, племянник Саладина. Маймонида консультировал также христианский король в Аскалоне (по Graetz'y, Ричард Львиное Сердце) и пригласил к себе на службу, но М. отклонил эту честь. Врачем Саладина Маймонид не был, вопреки указанию Wüstenfeld'a, от которого это неверное сообщение заимствовали другие авторы.

Для характеристики врачебной деятельности Маймонида приведем здесь выдержки из писем его. Своему любимому ученику и другу врачу Ioseph ben Iehuda ibu Aknin, жившему в Алеппо, Маймонид пишет в 1190—91 г. следующее: [9]) „Я тебе сообщаю, что я пользуюсь большой славой, как врач, среди высших сановников, каковы великий

судья (Kahdi al Kadhah), эмиры, дом al Fadhal'я и др. Благодаря моему высокому положению обыкновенные смертные не имеют доступа ко мне. Целый день я теряю в Каире на посещения больных; когда же возвращаюсь домой, я так утомлен, что не в состоянии изучать необходимые медицинские книги. Ты ведь знаешь, сколько времени это искусство требует и с какими трудностями оно сопряжено для того лица, которое отличается религиозностью и точностью, и все что он говорит, желает поддерживать аргументами и доказательствами. Отсюда ясно, что я не нахожу времени для религиозных предметов и занимаюсь ими только по субботам. Что же касается других наук, то совершенно не нахожу времени для них, и это обстоятельство меня очень огорчает. Недавно я получил сочинение Ibn Roschd'a, за исключением книги „О чувстве и чувствуемом", и заметил, что он правильно рассуждает. Но до сих пор я не имел времени для изучения его трудов".

В другом письме, адресованном 8—9 лет спустя (в 1199 г.) к Samuel'ю ibn Tibbon'у [10]), М. жалуется на переутомление: „Ежедневно" говорит он, „я должен являться к королю утром. Если ему, одному из его сыновей или одной из его жен не здоровится, то я вынужден оставаться возле них целый день; в противном случае возвращаюсь домой пополудни. Там я нахожу многочисленных больных евреев и не евреев, важных и неважных, чиновников и судей, друзей и врагов. Умывшись и пообедавши, я приступаю к приему, пишу рецепты, назначаю лечение. Это продолжается до двух часов ночи, а иногда и позже. При этом я до того ослабеваю, что вынужден лежа отдыхать и ни с кем не в состоянии беседовать о чем бы то ни было. Только по субботам принимаю представителей общины и обсуждаю с ними общественные дела".

Приведенные отрывки писем вполне иллюстрируют обширную деятельность Маймонида, как практического врача. В виду этого невольно возникает вопрос, где же учился Маймонид медицине и где он получил подготовку к практической медицинской деятельности? В родном городе Кордове, где существовала медицинская школа, он не мог учиться, так как семья его бежала оттуда, когда ему было 13 лет. Haeser (в первом издании „Истории медицины"), Wüstenfeld и другие авторы, со слов Leo Africanus, считают его учеником Ibn Roschd'a. Но это неверно, т. к. приведенное выше письмо Маймонида показывает, что он познакомился с трудами его только на старости. Leo Africanus считает также Маймонида учеником Ibn Tofail'я, жившего в Севилье и умершего там по его словам. Rossi повторяет слова Leo Africani. Но Leclerc считает это указание [11]), неверным, так как Ibn Tofail жил в Кордове и Гренаде. Заметим однако, что, по Steinschneider'у [12]) и по Leclerc'у, Ibn

Tofail умер в Марокко в 1185 г. Если он жил там также в начале 60-ых годов того же века, то указание на то, что Маймонид был его учеником, становится более достоверным. Как бы то ни было, связь Маймонида с арабскими учеными и врачами (см. выше), повидимому, не была ни продолжительной, ни систематической и едвали была достаточна для подготовки к практической врачебной деятельности. Таким образом, мы не в состоянии дать определенный ответ на поставленный нами выше вопрос. Но изложенный выше суммарный очерк жизни Маймонида приводит нас к предположению, что он действительно не прослушал курса по практической медицине в какой либо специальной школе и не работал систематически под руководством известного врача, так как, по всей вероятности, не готовился быть практическим врачем. Он изучил медицину теоретически. Теоретические познания по медицине ему нужны были для задуманных им трудов — для комментария на Мишну и Iad ha-Chasaka. Эти труды показывают, что его медицинские теоретические познания были весьма обширны. Трудные же обстоятельства (смерть брата) заставили Маймонида, уже в конце 4-го десятилетия жизни, применять на практике теоретические познания и сделаться практическим врачем, и благодаря своей гениальной даровитости, добросовестности и методичности он достиг и в этом направлении крупных результатов. Только такое положение вещей объясняет нам разногласие по вопросу о значении Маймонида, как врача: он был исключительно врачем теоретиком в первую половину своей жизни; во вторую половину жизни он переходит к практической врачебной деятельности и впоследствии становится выдающимся врачем. Таким образом, разноречивые отзывы о врачебной деятельности Маймонида относятся к различным периодам его жизни.

Маймонид умер в 1204 году. В последние 20 лет жизни, в период расцвета его практической медицинской деятельности, им написан ряд трудов по медицине, характеристика которых даст вполне объективный ответ на вопрос о значении Маймонида, как врача.

Медицинские труды Маймонида.

Философская деятельность Маймонида воплощена в „Путеводителе блуждающих“, пользующемся всемирной известностью и громкой славой, а также в его трудах по комментированию и кодификации талмуда. Совершенно иной была судьба его богатого для той эпохи медицинского литературного наследия: его медицинские труды были известны лишь ограниченному кругу лиц и библиографические сведения о них до недавнего

времени были полны ошибок. Так, например, известный труд Маймонида по диэтетике (Regimen sanitatis, — Hanhogoth Habrioth), состоящий из нескольких глав, дробился на части, которые описывались как отдельные самостоятельные сочинения (Wüstenfeld, [13]) Carmoly [14]) и другие). Маймониду приписывали также перевод на еврейский язык канона Ибн-Сина, причем указывали даже, что рукопись перевода находится в Болонье. Между тем, это явный фальсификат. Маймонид писал свои сочинения исключительно на арабском языке (кроме Iad ha-Chasaka) и ничего вообще не переводил. Прибавим еще, что в своем письме Самуилу Ибн-Тиббону [10]) Маймонид, хотя и отзывается с похвалой об Ибн-Сине, но тут же отдает пальму первенства другому арабскому автору Al Farabi, которого он ставит гораздо выше Ибн-Сина. Не подлежит сомнению, что такой методичный ум, как Маймонид, перевел бы раньше того автора, которого он считает более важным, если бы он вообще занимался переводами. Несмотря на то, что все эти и другие неточности были исправлены Leclerc'ом [5]) и особенно M. Steinschneider'ом, они тем не менее переходят от одного автора к другому. Даже сравнительно недавно С. Ковнер [6]) заимствовал целиком, без всяких оговорок, перечень трудов Маймонида от Wüstenfedl'a и Carmoly, хотя на лицо уже были труды Leclerc'a и Steinschneider'a. В нашем дальнейшем изложении будем руководствоваться критически освещенными данными нестора еврейской библиографии — M. Steinschneider'a.

Мы переходим теперь к разбору отдельных медицинских трудов Маймонида.

I. „Афоризмы Моисея". Эта работа составлена по типу афоризмов Гиппократа. Она написана в 1187—90 годы, но Маймонид и позже, повидимому, продолжал исправлять ее. Так, известно, что племянник Маймонида (сын сестры), также врач, Ioseph ben Abd Allah abu'l Ma'ali переписывал этот труд, а Маймонид исправлял; 25-я глава была переписана в 1205 г., и Маймонид уже не успел проредактировать ее [15]). „Афоризмы Моисея" трактуют о различных медицинских вопросах и делятся на 25 глав. В первой главе содержатся анатомические заметки: речь идет о форме органов и функции их. Вторая глава трактует о жидкостях и о крови; 3-я глава содержит различные афоризмы и общие положения. В 4-ой главе речь идет о пульсе, в 5-ой о моче. Афоризмы 6-ой, 7-ой и 8-ой глав различного содержания, 10-ая глава трактует о лихорадке, 11-ая о течении болезней, 12-ая о кровопускании, 13-ая о слабительных и клизме, 14-ая о рвоте, 15-ая о хирургии, 16-ая о женских болезнях, 17-ая о диэтетике, в 18-ой речь идет о физических упражнениях, в 19-ой о бане, в 20-ой о пище и питье, в 21-ой о ле-

карствах, в 22-ой о специфических лекарствах, 23-я и 24-я главы различного содержания, между прочим в них рассматриваются некоторые важные термины, 25-ая глава целиком посвящена критике различных взглядов Галена.

В своих афоризмах Маймонид базируется целиком на Галене. Он сам говорит в предисловии: „Не скажу, что я их сочинил, я их собрал из всех книг Галена; но я их не привел дословно, как в компендиях, а подверг их тщательному разбору". Тем не менее этот труд отнюдь нельзя считать простой компиляцией по Галену, как склонен думать Leclerc [16]). Мы вполне согласны с заключением Pagel'я [17]), что афоризмы Маймонида носят печать оригинального творчества. Как во всех других своих трудах, и здесь Маймонид остается верен себе: везде он соблюдает порядок и систему. Свои собственные критические замечания он совершенно отделяет от мыслей Галена и начинает их словами: „Моисей сказал". Его указания сплошь и рядом отличаются своей меткостью. Характерно, например, следующее его замечание, имеющее отношение к прогнозу: „в медицине бывают такие явления, которые у здоровых указывают на заболевание, а у больных служат симптомом наступающего улучшения здоровья. Чрезмерная сонливость, например, указывает на болезнь, крепкий сон у больных—благоприятное явление; чрезмерный аппетит у здорового внушает мысль о болезни, у больных хороший аппетит — благоприятный симптом. Чихание у здоровых указывает на заболевание, у больных — на улучшение состояния (тр. 6). Особенно достойна внимания 25-ая глава: она вся посвящена критике Галена и является совершенно оригинальной. Прежде всего Маймонид отмечает, что уже до него Razes, Avenzoar, Ali Rodoan пытались критиковать Галена, но их критика относилась к воззрениям Галена, не имеющим никакого отношения к медицине; он же своей критикой имеет в виду только медицину, так как только в этой области он признает непоколебимый авторитет Галена; в философии же и других науках он с его авторитетом не считается.

Маймонид цитирует в 25-ой главе различные места из книг Галена и вскрывает поразительные противоречия между ними. Так, например, в одном месте Гален утверждает, что масло наиболее важная часть коровьего молока, в другом — таковой является сыр. В одном месте Гален говорит, что молоко, лишенное сыра и жира, безболезненно промывает кишки, в другом месте этой жидкости приписывается острое слабительное действие. Очень интересно замечание Маймонида о языке. Гален говорит, что греческий язык наиболее приятный для уха, другие же языки по своим звукам напоминают либо хрюканье свиньи, либо

кваканье лягушки. Razi не понравилось это сравнение и он справедливо замечает, что каждый незнакомый язык производит неприятное ощущение. Маймонид становится на научную точку зрения и ставит эстетичность языка в зависимость от климата, который влияет на темперамент и устройство органов речи. Поэтому речь жителей умеренного климата правильнее (звучнее) речи лиц крайних климатов. Таким образом Маймонид присоединяется к Галену, но распространяет его замечание также на арабский, еврейский, арамейский и персидский языки.

Мы вынуждены ограничиться приведенными немногочисленными примерами; но они достаточно ярко рисуют оригинальный ум Маймонида. До Маймонида никто так метко не критиковал Галена, этого кумира средневековой медицины.

В „афоризмах" мы не встречаем столь обычных у ученых средних веков взглядов, связанных с астрологией. Но и Маймонид не мог игнорировать „симпатических средств" („Sgulot"), влияющих своим необъяснимым действием, исходя из данных такого авторитета, как Ibn Zohr.

„Афоризмы Моисея" (Pirque Moše). написаны на арабском языке. Рукописи арабским шрифтом сохранились в Константинополе, Готе, Геттингене, Лейдене, а еврейским шрифтом в Bodl. Uri (412).

На еврейский язык эту книгу перевели два автора:

I. Serachja ben Isak b. Schealtiel Chen окончил перевод в 1277 году в Риме. Рукописи имеются в Берлине и Мюнхене. Переводчик прибавил несколько замечаний со словами: „переводчик говорит".

2. Приблизительно в одно и тоже время (в Риме в 1279 — 83 г.) ту же книгу перевел Natan ha-Meati. Этот перевод под именем „Pirque Moše" напечатан в Львове в 1834 г. с пропусками, по мнению Steinschneider'а, с Берлинской рукописи. Тот же перевод переиздан в Вильне Ц. Маггидом в 1888 г. Прибавим тут же, что перевод Natan ha-Meati стилистически плох, местами совершенно непонятен, в нем совершенно теряется ясность мыслей и изложение Маймонида.

Латинский перевод с арабского напечатан в 1489 г.: Hieron. Mercurialis, Aphorismi R. Mosis Medici antiquissimi et celeberrimi ex Galeno, Medicorum principe, collecti etc. Bologna 1489. 4°. Базельское издание 1579 г. Steinschneider считает этот труд произвольной переделкой.

II. Трактат по гигиене или о запоре и меланхолии.

Это консультация, адресованная султану al Malik al Afdhal'ю, сыну Саладина, страдавшему указанными в заглавии болезнями. Этот наиболее важный и наиболее популярный медицинский труд Маймонида, после его афоризмов, написан им на арабском языке в позднем периоде его жизни, так как сын Саладина al Malik al Afdhal царствовал с 1198 г.

„Трактат по гигиене“ делится на четыре главы. В первой речь идет о еде, питье (количестве и качестве), о движении. Во второй говорится о том, как должны вести себя больные для восстановления здоровья, о роли природы при болезни, о применении легких и сильно действующих средств; к последним Маймонид причисляет кровопускание, драстические средства (колоквинт, скамоний), сильные рвотные, воздержание от пищи и питья, прием некоторых лекарств. Само собою разумеется, что такое лечение не допустимо без опытного врача.

Третья глава содержит указания относительно лечения болезни самого al Malik al Afdhal'я. Прежде всего Маймонид советует ему заботиться о стуле и принимать для этой цели легкие слабительные— ревень или тамаринды, и дает ему также целый ряд других наставлений.

Четвертая глава содержит гигиенические правила, важные для здоровых и больных. Очень интересны замечания Маймонида о чистом воздухе, о половой жизни, вине, бане, испорченной пище.

Эта работа Маймонида чисто практическая; в ней почти нет ссылок на застывшие теории. Она, повидимому, является результатом личной наблюдательности Маймонида и действительно местами напоминает хорошо вышколенного и образованного современного врача. Не удивительно, что эта работа была весьма популярна в средние века.

Рукописи оригинала на арабском языке сохранились в Париже. Вене и Оксфорде (Bodl. Uri 555 и 608).

Моисей ибн-Тиббон перевел этот труд с арабского на еврейский в 1224 г. под именем „M'amar b'hanhagat habriot“. Перевод напечатан в сборнике „Kerem chemed“, том III (Прага 1838 г.) по неточной рукописи (Steinschneider) Bodl. Opp. 1643. Он и перепечатан в сборнике „Dibre Mōse“ в Варшаве в 1886 г. (Издание Якова Маршака). Яков Сафир издал в Иерусалиме в 1885 г. имевшуюся у него рукопись этого перевода под названием „Hanhagat habriot“. Согласно Steinschneider'у, критически проверенное издание на еврейском языке этого весьма важного медицинского труда Маймонида ждет еще своей очереди. Рукописи находятся в разных крупных европейских библиотеках.

Латинский перевод: „Tractatus Rabbi Moysi de regimine sanitatis ad soldanum regem“, Ed. Florentiae 1476—83, содержит 4 главы. Editio Venetiae 1514 содержит 5 глав. О пятой главе речь будет ниже. Далее следует: Ed. Aug. 1518, Ven. 1521, Lugd. 1535.

По Steinschneider'у, трудно решить, сделан ли латинский перевод с еврейского или арабского. Манускрипт Gaio-Gonville в Кембридже содержит латинский перевод с арабского Armengaud Blasii из Монпелье, законченный в мае 1290 года, но не установлено, тожествен ли он с напечатанным.

Почти в то же время, выкрест Mag. Iohannes de Capua (1262 — 78) перевел тот же труд с еврейского на латинский. Рукопись в Вене под названием „Diaeta s. Regimen sanitatis".

Немецкий перевод д-ра Winternitz'a: „Das diaetetische Sendschreiben des Maimonides an den Sultan Saladin (?)„, Wien 1843, полон ошибок, как показал Steinschneider [18]) еще в 1848 г.

III. О ядах. Это небольшой трактат, написанный по поручению покровителя визиря Abdur Rahim ben Ali el Beisani el Fadhil в июле 1198 года и названный в его честь „ el Fadhilljje". Он делится на две части: первая говорит об укусах змей и других животных и делится на 6 глав: уход за укушенными, простые и сложные народные средства, простые средства, полезные при укусе змей, сложные средства (териак и другие составы), специальные средства против укусов определенных животных—скорпионов, пауков, пчел, осы, змей,—питание укушенных и некоторые специфические питательные вещества. Вторая часть трактует об отравлениях и делится на 4 главы: предохранительные меры против смертельных ядов, принимаемых с пищей, уход за отравленным, простые и сложные средства для отравленных смертельным ядом, уход за отравленным, знающим, какой яд он принял.

Монография „О ядах" отражает состояние медицины в данную эпоху, именно медицину Галена и арабов (Авицены, Razi и т. д.), но она носит также явный характер оригинального труда, а не компиляции. Заслуживают внимания наружные меры: перевязывание выше места укуса, высасывание раны, прополаскивание рта высасывающего оливковым маслом или вином, смазывание губ маслом для собственной защиты. Интересно требование, чтобы у высасывающего рот был здоров, без кариозных зубов. Другое требование, чтобы высасывание делалось натощак, вызывает у Маймонида сомнение: он полагал, что высасывание натощак полезнее для укушенного, но опаснее для высасывающего и vice versa, так как слюна натощак имеет целебное действие на рану. Мы согласны с мнением Маймонида о большей опасности высасывания натощак, но по следующей причине: яд быстро всасывается в тощем желудке; наоборот, перемешиваясь с пищей, он теряет в своем действии.

Мы должны еще отметить применение отсасывающих банок с огнем или без огня, применение рвотных, прием масла, препятствие сну. Мы видим, что большинство этих мер более или менее целесообразны и с точки зрения современной медицины.

Что же касается внутренних средств, то бросается в глаза многочисленность средств животного происхождения — органотерапия

вплоть до приема таких неэстетических средств, как кал животных и птиц. Тут разумный Маймонид находится целиком во власти традиции и грубой, сплошь и рядом нелепой, эмпирии. Впрочем, и на основании личных наблюдений Маймонид рекомендует некоторые средства против укуса пауков: корень asparagi, варенный на вине, herba citrina на вине, dec. anisi, lac papaveris. Успех, очевидно, объясняется формулой: post hoc ergo propter hoc. Интересно также, что Маймонид рекомендует окуривание, как предохранительную меру против змей, скорпионов и т. п. и подчеркивает важность предохранительных мер. Он отмечает также ядовитость некоторых средств, которые и у нас находятся в реестре ядов: hyosciamus, mandragora, колоквинт, кантариды, solanum nigrum.

Манускрипты арабского оригинала этого трактата Маймонида хранятся в Оксфорде, Эскуриале, Флоренции, Готе, Париже.

Еврейский перевод Моисея ибн-Тиббона носит название „ hamamar hanichbad "или„ hama'mar beteriak "(трактат о териаке). Рукописи находятся в Болонье, Флоренции, Мюнхене, Париже и в библиотеке барона Давида Гинцбурга.

Steinschneider предполагает, что вышеупомянутый переводчик Зерахья Хен перевел этот так же труд [19]).

Armengaud Blasii из Монпелье перевел трактат о ядах на латинский яз. под названием „De venenis" или „Contra venena". Рукописи находятся в Оксфорде, Кембридже, Парме и Вене.

J. M. Rabinowicz перевел в 1865 г. этот труд на французский язык под названием „Traité de poisons" de Maimonide. Он перевел с еврейского, но пользовался также арабской рукописью.

M. Steinschneider перевел тот же труд на немецкий язык под названием: „Gifte und Heilung" von Moses Maimonides, Virchows Archiv Bd. 57, s. 66—94, с приложением, в котором объясняется терминология.

IV. Маймонид написал также два трактата о половой жизни. Больший составлен для al-Malik at-Mutsaffar b. Ajjub, султана Гамата, племянника Саладина (ум. в 1191 г.). Арабский манускрипт (еврейским шрифтом) находится в Мюнхене. Меньший, также написанный для какого то султана, содержится в кодексе библ. del Sacro Monte в Гренаде [20]).

Имеются два еврейских перевода второго, меньшого трактата: a) Serachja ben Isak b. Sehealtiel (около 1277 г. в Риме). Мсс. Мюнх 111, Париж 335. b) Аноним: M'amar hamischgol. Мсс. в Берлине, Париже. Парме, Вене.

Латинский перевод: „De coitu“ (Вена) и „Regimen coadjuvans ad coitum“ (St. Marc в Венеции). С арабского ли или с еврейского сделан перевод — неизвестно.

Недавно в 1907 г. раввин Kroner издал два трактата Маймонида о половой жизни под заглавием: „Schne ma'mar hamischgol“. Издатель прибавил введение и немецкий перевод с объяснительными замечаниями. Первая работа рассматривает в 19 главах физиологию половой жизни, пользу и вред ее, необходимость воздержания для некоторых индивидуумов, средства для улучшения запаха изо рта и т. д. Вторая, меньшего размера, работа такого же содержания.

К сожалению, в нашем распоряжении не было изданного Kroner'ом труда Маймонида; мы вынуждены были ограничиться краткой заметкой Pagel'я [17]). Повидимому, Kroner издал оба упомянутых выше трактата Маймонида, причем меньший трактат на еврейском языке он сличил также с латинским переводом, имеющимся в Вене (см. выше).

V. Об астме, 13 глав. Ms. в Мадриде и еврейским шрифтом в Париже. Имеются два латинских перевода: „Tractatus contra passionem asthmatis в Ms. St. Petri в Кембридже (209/8) и De regimine egrorum et sanorum et specialiter de asthmate, Ms. Caio — Gonville в Кембридже, перевод Armengaud в 1302 году.

На еврейский язык эта работа была переведена два раза. Samuel Benveniste, испанский еврейский врач XIV столетия, перевел ее, повидимому, с латинского. Mss. в Парме, Париже, Вене.

Другой перевод сделан, повидимому, с арабского. Ms. в Мюнхене. За дословными цитатами из Галена и Гиппократа следуют сплошь и рядом замечания Маймонида, часто основанные на его собственной практике. Маймонид цитирует в этом труде Alfarabi, Razi' ibn Zohr'a, Аристотеля.

VI. О геморрое. 7 глав. Арабские манускрипты евр. шрифтом в Оксфорде и Париже, арабским шрифтом в Оксфорде.

Еврейский перевод анонима: Ma'amar. birfuot hatchorim. Mss. в Оксфорде (Bodl. Mich.), Болонье, Мюнхене, Париже (конец принадлежит Salomo b Ajjub из Beziers, XIII стол.), Парме.

Испанский перевод: Sobre los Milagros; Ms. находится в Эскориале.

VII. Комментарий к афоризмам Гиппократа. Арабская рукопись в Оксфорде (Bodl. Uri, без начала предисловия) и в Париже, еврейским шрифтом, начинается с 3-его трактата.

Имеются два еврейских перевода: 1) Моисея ибн-Тиббона: Mss. в Оксфорде (Bodl. Uri), Мюнхене, Парме, Турине, 2) Анонима: Mss. в Оксфорде (Bodl. Oppenh. 1643 Qu.) и Лейдене.

VIII. Консультация, адресованная султану из Rikka, повидимому, тому же al Afdhal. Арабский оригинал содержится в рукописи Bodl. Uri 555 и 608; еврейский фрагмент в рукописи коллекции Steinschneider'a (в Берлине) под названием: „Teschubat Harambam gdol hatoëlet al Scheelot pratijot“.

Латинский перевод имеет заглавие: „De causis accidentium apparentium domino et magnifico soldano, et de temporibus apparitionis eorum“.

Он помещен позади трактата по гигиене и многими авторами ошибочно считается частью этого трактата (Ed. Ven. 1514). Латинский Ms., Вена 5305/2, содержит вслед за переводом гигиены Маймонида Iohann'a de Capua также труд: „Consilium de praeservatione a melancholica passione“. По мнению Steinschneider'a, если Iohann de Capua перевел и этот труд, то очевидно существовал полный еврейский перевод его, т. к. Ioh. de Capua переводил только с еврейского.

IX. Маймонид составил также компендии из 16 канонических книг Галена и из 5 других; эти компендии сохранились только частично [21]) (Париж 1203/1, евр. шрифтом, Escor. 167). В предисловии к своим афоризмам Маймонид указывает, что он приводит тексты Галена дословно, иной раз вместе с текстами Гиппократа, если они заимствованы из комментария Галена к Гиппократу.

Латинский перевод: Breviarium, ed. 1489 г.

Все перечисленные до сих пор труды Маймонда сохранились на арабском языке в рукописях; все они переведены на еврейский язык за исключением большого трактата о половой жизни, а также на латинский, за исключением трактата о геморрое и комментария к афоризмам Гиппократа.

X. К медицинским трудам Маймонида должна быть причислена 5-ая глава II отдела (Hilchot Deot) первой книги (Sefer Hamada) кодекса законов Маймонида „Iad ha-Chasaka“. Она целиком посвящена индивидуальной гигиене—сну, еде, образу жизни—и до известной степени тождественна с диэтетикой Маймонида (п. II), но написанная непосредственно по-еврейски, она отличается большею ясностью. Свои советы Маймонид излагает в краткой форме в виде определенных положений без теоретических рассуждений, и они являются вполне целесообразными наставлениями для широких слоев населения. Советы, касающиеся еды, сна, отправлений кишек, мытья в бане, безусловно сохранили свое значение и в наше время.

Некоторые авторы, например, комментатор кодекса Маймонида, автор „Migdal OZ“ и даже M. Steinschneider указывают, что данная

глава основана целиком на рассеянных в талмуде данных по медицине. Но в этом замечании кроется глубокое недоразумение. Несомненно, что исходным пунктом Маймониду служат религиозные повеления; обязанность заботиться о здоровье у него опирается на религиозную санкцию; но в деталях этого вопроса, именно в диететических правилах, он совершенно сомостоятелен. Так, например, при наставлениях о кровопускании, Маймонид совершенно расходится с данными, имеющимися по этому вопросу в трактате „Шабат“ (р. 129). И, несомненно, его указания более соответствуют требованиям медицины. Это противоречие заметил уже другой комментатор Маймонида—Иосиф Каро (Keseph Mischna), и он вполне разумно указывает на то, что „медицинские воззрения в Вавилонии, где жили законоучители талмуда, были иные, чем в других странах“. Мы сличили рассматриваемую главу с другими местами талмуда, на которые ссылается комментатор „Migdal OZ“, и не нашли там определенной опоры для многих диэтетических правил Маймонида. Очевидно, что диэтетические правила Маймонида являются главным образом продуктом его собственного творчества, его наблюдательности, хотя и не без влияния предшественников — арабских врачей.

XI. Недавно, в 1900 г., в Лондоне был опубликован неизвестный до сих пор медицинский трактат Маймонида, изданный M. Grossberg'ом по еврейской рукописи из Brit Mus., под названием „Sepher Rephuot“. Это краткая диэтетика, весьма близкая по содержанию работе Маймонида по диэтетике (Regimen sanitatis) и 4-ой главе 2-го отдела первой книги „Iad ha-Chasaka“. В кратком вступлении говорится о пище и питье; потом, ссылаясь на свой трактат о диэтетике, Маймонид формулирует 50 положений (Schearim), в которых речь идет о пище и питье (главным образом), о сне, половой жизни, отправлении кишек.

Согласно имеющейся надписи, Маймонид написал этот трактат для своего сына, чтобы тот, следуя изложенным правилам, мог сохранить физическую и душевную силу для занятия наукой.

Pagel склонен считать этот труд апокрифом; его смущает то обстоятельство, что 50 кратких правил Маймонид назвал „главами“ (Schearim) и еще „крупными“ (Anakim). Но „Schearim“, нам кажется, означают положения, а „Anakim“ надо понимать в таком переносном смысле, что Маймонид придавал этим положениям крупное значение. Мы уже отметили, что по содержанию этот труд вполне напоминает послание к сыну Саладина al Malik al Afdhal и является как бы извлечением из него; но именно это обстоятельство как будто говорит за то, что данное

произведение все-таки принадлежит Маймониду. Повидимому, и данный трактат был написан Маймонидом по-арабски, т. к. он писал свои медицинские труды исключительно по-арабски. Имеющееся в конце трактата заключение, где превозносится слава Маймонида, несомненно принадлежит еврейскому переводчику, который перевел трактат с арабского.

Описанные медицинские труды Маймонида являются вполне достаточным материалом для оценки его, как врача. К сожалению, значительная часть этих трудов, как мы видели, погребена в рукописных отделах крупных европейских библиотек. Переводы сплошь и рядом, за немногими исключениями, ненадежны и критически не проверены. Для настоящей оценки Маймонида, как врача, и установления его значения для истории медицины, требуются прежде всего следующие предварительные работы: 1) критическое изучение, если не издание, всех арабских подлинников медицинских трудов Маймонида; 2) тщательный перевод их на один из европейских языков, или исправление еврейского перевода; 3) разработка и группировка материалов Маймонида по медицине, рассеянных в его комментарии на Мишну и Iad ha-Chasaka, и сопоставление всех этих материалов с данными по общей истории медицины. Для такой работы необходимо сотрудничество арабистов, гебраистов и врачей. Осуществление этой задачи сопряжено с большими затруднениями, так как совмещение в одном лице упомянутых специальностей явление довольно редкое. Но грандиозная личность Маймонида вполне оправдывает затрату энергии и труда для выполнения этой задачи.

Как бы то ни было, уже напечатанные труды Маймонида дают нам все-таки более или менее ясное представление о Маймониде, как о врачебном деятеле. В нашем распоряжении имелись следующие работы Маймонида: 1) Афоризмы Моисея, 2) О ядах, 3) Трактат по диэтетике, 4) 4-ая глава из 2-го отдела 1-ой книги „Iad ha-Chasaka“ тоже по диэтетике и 5) Sepher Rephuot — издание M. Grossberg'a. Первые 2 сочинения по своему содержанию являются преимущественно работами по патологии, последние три совершенно однородного содержания (см. выше) и относятся к гигиене. Первые два труда признаются исследователями наиболее важными; меньше ценятся ими работы по гигиене. Pagel [17]), например, считает даже труд по гигиене популярным очерком, лишенным серьезного значения. Мы не согласны с этой точкой зрения. Афоризмы и работы о ядах представляют, конечно, большой историко-медицинский интерес, но они лишены всякого значения для современной медицины. Труд же по гигиене не проникнут спекулятивным догматизмом Гале-

новской медицины, носит практический характер и заслуживает известного внимания и современного врача.

Напечатанные труды Маймонида и его практическая медицинская деятельность приводят нас к заключению, что оценка его, как врача, произведенная Diemal ed-Din'ом al Kifti, Graetz'ом, С. Ковнером и другими, страдает полной необоснованностью. Маймонид, несомненно, в первый период своей жизни был только теоретиком в области медицины (см. выше), но позже он развил обширную практическую деятельность и стал выдающимся практическим врачем. Своим успехом он несомненно обязан тому обстоятельству, что он сумел с большим искусством использовать для блага больных сравнительно слабые рессурсы тогдашней медицины и свои обширные теоретические познания.

Поэтому мы полагаем, что на вопрос о значении Маймонида, как врача, мы должны ответить, что он был одним из выдающихся врачей средневековья. Если всемирную известность ему доставили главным образом его философские и теологические работы, то и его довольно многочисленные труды по медицине пользовались заслуженным успехом в средние века и эпоху Возрождения. Правда, они сохранили для нас преимущественно исторический интерес, но это одинаково справедливо и по отношению ко всем корифеям греческой и арабской медицины.

Литература.

1. L. Leclerc. Histoire de la médecine arabe. 2 т. Paris, 1876. т. I. 81. „Sat rut Israel" M. Steinschneider'a, перев. на евр. яз. Мальтера. Варшава. 1892. Стр. 98.

2. M. Steinschneider. L. c.

3. Diemal ed Din al Kifti. Kitab al Hikma. По M. Steinsehneider: Hebräische Uebersetzungeu des Mittelalters. Berlin 1893.

4. L. Leclerc. Op. c. т. II. p. 57.

5. H. Graetz. (русск. пер.) т. VI. 309—311.

6. С. Ковнер. «Hamelitz» 1894. № 118, 124, 129, 133.

7. „More Nebukhim" II, 9. 24. S. Munk. Arch. israélites. 1851. 326.

8. „More Nebukhim" II. 19. M. Steinschneider. Hebräische Uebersetzungen, 357.

9. S. Munk. Notice sur Ioseph b. Iehuda. Paris 1842. 22—34.

10. Abr. Lichtenberg. „Kobes Teschubot Harambam Weigrotow". Лейпциг 1859. ч. II. „Igrot Harambam", p. 78.

11. L. Leclerc. L. c. II. 113—114.

12. Steinschneider. Hebr. Ueb. 363.

13. Wüstenfeld. Gesch. d. arab. Aerzte.

14. E. Carmoly. Histoire des med. juifs.

15. p. 36. „Hattechija". M. Steinschneider. Hebr. Ueb. 766, Note 60.

16. Leclerc. Op. c. т. II. p. 57.

17. I. Pagel, Maimuni als medizinischer Schriftsteller. В сборнике „Moses ben Maimon". Berlin 1908. 231—248.

18. Oesterr. Blätter f. Literatur und Kunst. Wien 1845. 89. 455.

19. Hebr. Uebers. 764.

20. D. Kaufmann. Mag. Berliner, v. V. 170.

21. Steinschneider. Hebr. Uebers. 651 Note 9. 765.

Я. Б. Эйгер.

К истории евреев в Византии VI—X веков.

I.

В визант. богословской литературе есть группа произведений, которая на первый взгляд кажется интересной только узкому кругу богословов литургистов или миссионеров, а на деле представляет первостепенный научный интерес в самых разнообразных отношениях: это—чины присоединения к церкви иноверцев и инославных, содержащие в себе формулы отречения от учения, учителей и культа каждого из оставляемых присоединяющимися исповеданий [1]). Не все эти произведения изучены, не все даже изданы, по крайней мере, удовлетворительно, и потому ясно, что работы здесь—непочатый край, куда ни кинь глазом. Но и в отношении тех, которые кажутся в наиболее благоприятном положении, работа далеко еще не доведена до сколько-нибудь удовлетворяющих результатов. Чин присоединения евреев находится как раз в этом положении. В науке он известен с давних пор по разным ходким или, лучше сказать, настольным изданиям и в разных видах. Впервые знаменитый Jacobus Goar издал греч. текст „Чина принятия евреев в христианскую веру“ (далее будет цитироваться под буквой Ч) в своем Euchologion seu Rituale Graecorum (Paris. 1647), 344—345 по трем спискам: e Regiis num. 45 [2]), Allatiano et Cryptoferratensi Ms excerptus. Очень скоро E. Martène дал лат. перевод Ч в труде De antiquis ecclesiae ritibus, I (1700),00—00[3]) и во 2-м изд., I (1736), 57—58; затем греч. т. был повторен во 2-м изд. Euchologion (Paris 1730), 282—283, откуда его

---

[1]) Обзор этих чинов у G. Ficker, Eine Sammlung von Abschwörungsformeln (Ztschr. f. KG, 1906, XXII, 443—464).

[2]) В изд. 1730 года стоит: e Regiis num. 43. Не есть ли это — Paris. 1315 (Med.-Reg. 3147), где есть только Ч, тогда как в Paris. 1372 (Reg. 2995) есть и Ч и И?

[3]) Ссылки без точного обозначения страниц сделаны там, где самых книг не удалось найти ни здесь ни в Москве.

взял J. W. Höfling для своего руководящего труда: Das Sakrament der Taufe nebst den übrigen damit zusammenhängenden Akten der Initiation dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt, I (1846), 289—290. Повидимому, случайно не включил текст в PG аббат Migne. По новому списку—Моск. Син. библ. 443 (232 Влад.), XII в., л. 39—40 об.—издал Ч проф. А. А. Дмитриевский, Богослужение в русск. церкви в XVI в. (Казань 1884), прилож., 61—67, присоединив не только сличение с изданием Гоара, но и текст славянских переводов по спискам из Кормчих Солов. библ. 477 (414 по Опис.) XV—XVI в. л. 363 и 1056 413 по Опис.) XV в. л. 359 об.—360 об. и из требников Моск. Син. библ. 675 (371 по Горск.) XIV—XV в. л. 193 об.—196 и Солов. библ. 1085 (725 по Опис.) 1504 г. л. 199—200 об. и 1090 (732 по Опис.) 1566 г.

Вероятно, Гоар потому издал только Ч, что только Ч был в известных ему рукописях, между прочим, и в Флорент. Лавр. IX 8, которая ввела в заблуждение даже виднейшего канониста XII века Феодора Вальсамона, владевшего некогда ею: в трактате о постах он знает (Ралли и Потли, Синт., IV, 567—568) только пять еврейских праздников (τοῦ ἀμνοῦ, τῆς σκηνοπηγίας, τῶν σαλπίγγων, τῶν ἑβδομάδων, τοῦ ἱλασμοῦ) согласно указаниям Ч [1]).

Со второй половины того же XVII в. стал известен новый вид Ч под заглавием: „Изложение более точное того, как следует принимать приходящего из евреев к христианской вере“ (далее будет цитироваться под буквой И). Греч. т. его издал J.-B. Cotelerius, Patrum apostolicorum opera, I (Paris. 1672), 000, по списку Парижск. Нац. Библ. 1372, XV в., л. 17—21 об.; последовали перепечатки в новых изданиях Patr. apost. opp., I (1699, p. 000; 1700, p. 499—500; 1724, p. 504—507), в Gallandii Bibliotheca veterum patrum, II (1766), 328—331, у Migne PG, I, 1456—1461; а затем А. А. Дмитриевский, назв. соч., 68—87, издал И по той же р-си Моск. син. библ. 443 л. 40 об.—44, присоединив и здесь не только сличение с изд. Котельера, но и слав. перевод по трем требникам Моск. Син. библ. 310 (=377 по Горск.) XVI в. л. 133—134, 898 (=378 по Горск.) XVI в. л. 461—470, 675 л. 196—

[1]) Феодорит Киррск. в толк. к Исаии гл. I. (PG. LXXXI, 228), перечисляет πολυθρυλλήτους ἑορτάς, τὴν τοῦ πάσχα, τὴν τῶν ἑβδομάδων, τὴν τῶν σκηνῶν καὶ πρὸς τούτοις τὴν τῶν σαλπίγγων, τὴν τοῦ ἱλασμοῦ. Сравн. его вопрос 32 на книгу Левит. (PG, LXXX, 340) и Максима Испов. (PG,XC, 757—760, 1368—1369). Но другими древними писателями и отцами церкви упоминаются только три праздника, как, напр., Иоанном Злат., Кесарием, Мих. Гликой, Иосифом Флавием, Филоном, да и тем же Феодоритом Киррск. (PG, LXXX, 276, 1016).

205, и двум Солов. (1090 и 1085 л. 200 об. — 205 об.), а также по трем Кормчим Солов.: 477 л. 364 — 366, 1056 л. 360 об. — 364 об. и 475 (416 по Опис.) XVI — XVII в. [1]) Наконец, Fr. Cumont в статье Une formule grecque de renonciation au judaisme (Wiener Studien, 1902 XXIV, 462 — 472) сделал попытку критического издания И по четырем спискам: Парижск. 1372, Венск. theol. gr. 306 XIV века л. 8 — 10, Ватик. Палат. 233 XIV века л. 103 — 106 и Брюссельск. 1281 года л. 100 — 104; издание А. А. Дмитриевского осталось новому издателю — к сожалению, неизвестным. Стесненный рамками журнальной статьи, издатель выбросил значительную часть второй половины И, излагающей христианское вероучение, хотя эта часть очень важна для характеристики отношения церкви к еврейскому учению.

Этот обзор изданий текста Ч и И показывает, что в отношении И успех достигнут значительный сравнительно с Ч, но меньший, чем каким может показаться сгоряча, так как 1) результаты использования пяти р—сей не объединены, и самый ценный из списков не столько по древности, сколько по достоинствам текста — Моск. Син. библ. 443 — воспроизведен в печати с ошибками, показывающими, что издатель чувствовал часто больше привязанности к изданию Котелерия, чем к самому списку; 2) взяты списки изводов одной и той же редакции, тогда как известна в печати еще одна, и очень любопытная, в греч. евхологии, первое издание которой появилось в 1648 г. (у меня под руками 6-е изд. 1891 г, венецианское, где текст И на стр. 678 — 683, и римское изд. 1754 г. стр. 457 — 460, и 1873 г., где И на стр. 92 — 95 греч. сч.), а в р—сях может быть отмечен целый ряд других, благодаря чему история памятника должна получить и красочность и интерес; 3) славянские переводы, даже изданные у А. А. Дмитриевского и ему интересные, не оценены ни сами по себе ни в качестве пособий для критики греч. текста; перевод, находящийся в Больш. требнике и издаваемый с 1658 года, легко доступный хотя бы в московск. изд. 1855 г. л. 249 — 251 об., совершенно забыт, а о грузинском переводе, конечно, даже и не упомянуто. Что же касается Ч, то издание Гоара крайне небрежно, а издатель текста по прекрасному списку Моск. Син. библ. 443 и в отношении Ч обнаруживал излишнюю привязанность к своему знаменитому предшественнику.

При таком состоянии печатного текста ЧИ нельзя и ожидать никаких устойчивых результатов от посвященных им исследований, но никак нельзя было ожидать и того, что эти исследования, принадлежащие перу

[1]) Почему-то издатель не напечатал перевод И I, находящийся в р—си на л. 196, и соответственно этому выпустил И I и в греч. тексте.



выдающихся работников науки, пойдут по совершенно ложному пути и приведут к извращению всей исторической перспективы. Начало положил Fr. Cumont в труде, заглавие которого уже приведено выше, и в другом труде, результаты которого отчасти мне известны, из вторых рук, и который озаглавлен: La conversion des juifs byzantins au IX siècle (Revue de l' instruction publique en Belgique 1903, XLVI, 8—15). Без всяких доказательств здесь положена в основу мысль, что И древнее, чем Ч, который образовался через пропуск анафематствований в И; поэтому Ч оставлен совершенно без внимания. Составление анафематствований отнесено ко времени Юстиниана, причем автором их считается очень осведомленное лицо, может быть, какой-нибудь крещеный еврей ввиду точности их указаний на особенности учения и культа евреев. Во второй статье Кюмон, судя по Жюстеру стр. 118 прим. 1, уже говорит об архетипе И, восходящем ко времени Юстиниана, разумея под ним, очевидно, не Ч, а нечто особое, а может быть, те же анафематствования. Время же появления И, как целого, в дошедшем до нас виде относится Кюмоном то к эпохе патр. Фотия, то к Х веку на основании соображений, которые в сущности ни за одну ни за другую дату не говорят и оставляют в распоряжении читателя слишком обширный период времени после VII всел. собора, т. е. с конца VIII в., но не позже времени написания древнейшего из известных исследователю списков, т. е. XIII века. Лишь во второй работе И датируется «на основании вызвавших его обстоятельств» уже точнее временем около 870 г., хотя сам же Кюмон (стр. 472) верно указал, что время составления И должно выясниться через установление личности упоминаемых в И «новых учителей» еврейских, имена которых ему нигде не удалось найти.

По следам Кюмона пошел и J. Juster, в I томе своего замечательного труда: Les Juifs dans l' empire Romain (Paris 1914), уделивший немало страниц (102—119) вопросу о rituel pour la conversion des Juifs au christianisme и formules d' abjuration ввиду первостепенной важности этих формул для характеристики и положения евреев, и их культа, и их «души» (стр. 103, 115).

Действительно нова у Жюстера только датировка И VIII веком по следующим многочисленным основаниям: 1) наличность угрозы наказанием по государств. законам за возвращение крещенного еврея в прежнюю веру свидетельствует о времени после Юстиниана, так как о таком наказании при Юст. мы не знаем (стр. 274 и прим. 4); 2) точные тексты показывают, что при Юст. еще не существовало формулы отречения в чине принятия евреев (стр. 118); 3) присутствие этой формулы указывает на появление тайных евреев среди явно обратившихся в хри-

стианство только для виду, а это возможно было только после Ираклия (610 — 641), который первый предписал насильственное крещение евреев, притом значительно позднее, так как нельзя же было, действуя насилием, требовать клятвы, что крещение принимается не ради почестей мирских (стр. 118); 4) влияние Иоанна Дамаскина, сочинение которого о ересях послужило, может быть, одним из источников для И, заставляет относить И к VIII в; 5) твердость иконопочитания в И отодвигает его ко времени после VII всел. соб.; 6) формула редактирована согласно правилу 8-му этого собора, может быть, даже самими редакторами его правил, так как видна у редактора рука, привычная к редактированию текста законов.

Полезно будет немедленно же показать всю призрачность этих оснований, чтобы уже к ним в дальнейшем и не возвращаться. 1) Отсутствие при Юстиниане специальных наказаний за отпадение крестившихся иудеев в иудейство, если бы оно было даже установлено, не доказывает еще, что к таким отпавшим не применялись или наказания за празднование субботы и следование иудейским обычаям, грозившие отпавшим от христианства крещенным самарянам [1]), или же просто обычные наказания за отпадение от православия, и что в ЧИ они именно и не имеются в виду. 2) Считающийся самым убедительным из точных текстов, доказывающих отсутствие формулы отречения при Юст., (PG, LXXXVI/1,72), приписывается пресвитеру КП Тимофею, писавшему после 553 г. (вернее было бы сказать по смерти Юст., т.-е. после 565 г.) о способах принятия еретиков, а на деле принадлежит монаху Никону Черногорцу конца XI в. и о способе принятия евреев совсем ни чего не говорит. 3) Связывать присутствие формулы отречения с насильственным крещением И оснований не дает, так как само, наоборот, стремится выявить полную добровольность крещения; а так как следует считать и крещение евреев в Ворионе, достигнутое усилиями Юст-на, не насильственным, а добровольным [2]), то ничто не мешало бы предполагать, что как раз именно и до Ираклия формула могла существовать и практиковаться. 4) Влияние сочинения И. Дамаскина, как возможного источника, должно быть отвер-

[1]) Жюстер, I, 251 пр. 2, 274 пр. 5, как и многие до и после него, упорно настаивает, что крещение евреев в Ворионе было принудительным. Но единственный источник наших сведений об этом — Прокопий в рассказе о постройках Юст-на в этом городе (VI 2, 22 — 23, стр. 175) — не выражается ни ἀναγκάσας «принудив» ни κελεύσας «приказав», а διαπραξάμενος «достигнув (посредством переговоров) добившись»; кроме того, было бы не только не политично, но и неразумно создавать врагов империи в столь отдаленном африканском городке.

[2]) F. Dahn, Die Könige der Germanen, (VI 1888), 650 — J. Juster, La condition légale des Juifs sous les rois visigoths (Études d'hist. jurid. offertes à P. Fr. Girard, II 275 — 338. Paris 1912.



гнуто, так как сообщение И. Д-на об иуд. «ересях» воспроизводит целиком текст того же Епифания Кипрского, но не самого описания этих ересей, а подробного «оглавления тома первого» его труда; однако в И есть следы пользования и самым описанием. 5) Твердость иконопочитания свойственна и до-иконоборческому периоду. 6) Как раз внимательное сопоставление правила 8-го VII всел. соб. с И (через Ч) убеждает в обратном: правило предполагает уже Ч существующим и отражает на себе его влияние (смотр. ниже стр. 214).

Шаг назад делает Жюстер сравнительно с Кюмоном в том отношении, что совершенно не считается с возможностью более древняго (эпохи Юст-на) происхождения части И, и на стр. 115 прим. 2 прямо указывает, как на древнейшую, на вестготскую формулу отречения 637 г.

Последняя и по времени и по качеству работа выпущена совсем недавно: Samuel Krauss, Eine byzantinische Abschwörungsformel (Festskrift i Anledning af Professor David Simonsens 70-aarige Fodselsdag. København 1923; стр. 134—157), и получена мною уже перед отправкой моей работы в типографию, благодаря любезности акад. П. К. Коковцова. По существу исследование С. Краусса не двигает решение вопроса сравнительно с тем, что сделано у Ф. Кюмона, и только нагромождает Пелион новых ошибок на Оссу традиционных недоразумений. Вероятно, так же бесполезна для дела и не дошедшая пока в мои руки его же работа: Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte (Wien 1914=XXI. Jahresbericht der israelit. theolog. Lehranstalt in Wien). Отмечу здесь только одно обстоятельство: Краусс датирует И половиной VII века (стр. 156), стремясь сказать что-нибудь новое, хотя бы и не обоснованное ничем, кроме общих соображений.

II.

Первой задачей нового исследования Ч и И должно явиться издание их текста во всех его видах. Для этого необходимо использовать греч. рси:

А) где встречается один Ч [1]):

1) Парижск. 1315, XIII в., л. 77—79,

2) Ватик. 1455, XIV в., л. 355,

[1]). К сожалению у меня здесь нет книги Bunsen, Analecta Ante-Nicaena, t. III (1854), где на стр. 197—200 описан знаменитый Евхологий Барбериновой библ. III 55 (также LXXVII), теперь Ватик. 336, VIII—IX в.; но у Bunsen, Hippolytus u. seine Zeit, II, 535—537, дано описание того же списка, и там статьи искомой нет.

3) Флорент. Лавр. IX 8, XI в., л. 255 об. (отсюда взял текст Гоар, как доказывает и Кюмон во второй статье стр. 8 прим. 3, по словам Жюстера, I, 116 прим.).

Б) где встречается одно И:

1) Эскуриальск. R I 15, XI—XII в., л. 74 об.—79 об.,

2) Иерус. Савв. 379, XV в., л. 71—77,

3) Sin = Синайск. 1609, XV в., л. 628—628 об.,

4) V = Венск. theolog. gr. 306 (Ламб. 284), XIII в., л. 8—10 об.,

5) E = Евхологий, изд. впервые в Венеции в 1648 г., мне доступен по изд. в Константинополе (1803) стр. 455—458, Венеции (1891) стр. 678—683, в Риме 1754 стр. 457—460, (1873) стр. 92—93 греч. сч.; независимый от печ. издания список 1662 г. той же редакции—Росс. Публ. библ. 252 л. 102—109 (=105—112).

В) где встречаются и Ч и И [1]):

1) Афонск. Иверск. 382 (Ламбр. 4502), XV в., Ч л. 621 об.—622, И л 622—624,

2) Афонск. лавры св. Афан. 31, XV в., Ч л. 317 об.—318, И л. 318—321,

3) Афонск. Каракаллу 151, 1553 г., Ч л., 131 об.—132, И л. 132—138,

4) Парижск. Coislin. 213, 1027 г., Ч л. 145 об.—146, И л. 146—151 об.,

5) P = Парижск. 1372, XIV в., Ч л. 16—17, И л. 17—21 об.,

6) A = Ватик. Палат. 233, XIV в., Ч л. 102—103, И л. 103—106,

7) Валличелл. F 13 (Mart. 80), XIII в., Ч л. 169[1]), И л. 169—171 об.,

8) Моск. Син. библ. 443 (232 Влад.), XII в., Ч л. 39—40 об., И л. 40 об. 44,

9) Ambros = Миланск. Ambros. M 88 (Mart.-Bassi 534), XII в., Ч л. 245 об.—246, И л. 246—247,

10) M = Моск. Син. библ. 33 (336 Влад.), 1687 г, Ч л. 62, И л. 62—63.

Славянские переводы Ч и И не все изданы, да и существующия издания в научном отношении крайне неудовлетворительны; между тем сами переводы важны в разных отношениях.

А) Сербский перевод, сохранившийся в требниках:

1) Моск. Син. библ. 675 (371 по Горск.), XIV в., Ч л. 193 об.—196, И л. 196—205,

---

[1]) Под fragmentum constitutionis, упоминаемым в описании Мартини с знаком вопроса, надо разуметь конец Ч.

2) Моск. Син. библ. 553 (704 по Горск.), XVII в., Ч л. 68—71 И л. 71—79,

3) Солов. 1085 (725 по Опис.), 1504 г., Ч л. 199—200 об. И л. 200 об.—205 об.,

4) Виленск. Публ. библ. 185 (134), XVIII в., Ч л. 12 об.—14, И л. 14—17 об.,

5) Солов. 1090 (732 по Опис.), 1566 г.,

6) Тр.-Серг. лавры 799 (1927), XVII в., л. 213 об.—225,

7) Тр.-Серг. лавры 741 (1920), XVII в., л. 292—302 об., издан А. А. Дмитриевским (см. выше стр. 198), а еще раньше и много лучше в Мирск. требнике 1639 г. Ч л. 491—492, И л. 492—497. Потребн. Иноч. 1639 г. Ч л. 306—307, И л. 307—312 = требн. 1651 г. Ч л. 643—644, И л. 644—648 передает особенности редакции греч. текста, пока еще не найденной.

Б) Древний славяно-русский перевод, сохранившийся в Кормчих:

1) Солов. 1056 (413 по Опис.), XV—XVI в., Ч л. 359 об.—360 об., И л. 360 об.—364 об.,

2) П Росс. Публ. библ. F. II 119, XIV в., Ч л. 161 об.—162, И л. 162—165 об.,

3) Пог Росс. Публ. библ. Погод. 235, копия р-си 1385 г. Ч л. 115—115 об,, И л. 115—118,

4) К Росс. Публ. библ. Кир.-Бел. 1/1078, XVI в., Ч л. 509—510, И л. 510—513.

И в требниках:

1) Моск. Син. библ. 898 (378 по Горск.), XVI в., Ч л. 458—461, И л. 461—470,

2) Моск. Син. библ. 310 (377 по Горск.), XVI в., И л. 133—134 об.,

3) Тр.-Серг. лавры 739 (1518), XVII в., л. 565 об.—574 об. издан А. А. Дмитриевским только в виде разночтений к предыдущему, но с большими неточностями, так что лучше его считать неизданным; он передает греч. текст Ч и И в первоначальном их виде, но уже с большими уклонениями и недостатками в частностях, выступающими рельефно в присутствии греч. текста.

В) Старинный русский перевод второй половины XVII века в печатн. Больш. требнике (Моск. изд. 1855 г. л. 249—251) сделан с печатн. греч. Евхологиона и рабски его воспроизводит; впервые изд. в 1658 г. [1]).

[1]) Данные о времени появления в печати чина принятия евреев в греч. т. (1648 г.) и перевода его (1658 г.) указаны мне проф. А. А. Дмитриевским, которому приношу глубокую благодарность.

Г) В требнике Петра Могилы 1646 года (экземпляр библиотеки Птгр. Ун-та A III 70) на л. 76 об. — 191 есть обширный „Чин како приимати възраст имущих от жидов, или поган. или от еретик, не верующих в св. троицу единосущную и нераздельную и не крестящихся во имя о. и с. и св. д. в три погружения: яковии сут безбожнии Ариане и нынешние Социнияне, нарицаемие новокрещенцы, иже приходят к единой св. соб. апост. церкви и истинно той съвокупитися желают"; он несколько переработан в требнике униатского епископа Луцкого и Острожск. Сильвестра Лубенецкого-Руднецкого 1771 г. (переиздание 1786 г. есть в библиот. Птгр. Ун-та A II 4939: лл. 33 об. — 48 об.). При составлении этого „Чина" воспользовались И.

Д) „Чинъ и уставъ, како достоитъ пріимати иже отъ латынь или отъ жидовъ, или отъ срачинъ или отъ черкасъ приходящихъ ко святеи божіи церкви къ нашеи непорочнеи христіанскои вѣре православной" (начин.: „Хотящихъ истиннымъ..." оканчив.: „... благословенно царство") изд. по Соф. № 1071 л. 224 об., XVII в., Красносельцев, К ист. прав. богослуж., 126 — 133, при чем сделал и примечание на стр. 133: „Въ такъ наз. Иноческомъ потребникѣ 1639 г. помѣщено почти точно такое же чинопослѣдованіе принятія еретиков". На самом деле отличия между обоими очень значительны.

Е) Следует прибавить и текст грузинского перевода в р-сях:

1) Тифлисск. музея 64, XVIII века, Ч л. 363 — 363 об.[1] И л. 363 об. — 366,

2) номоканоне Тифлисск. Музея 124, XIV века, Ч стр. 569 — 571. И стр. 571 — 578 (Христ. Вост., V, 114).

Ж) Совершенно особняком стоит встречающийся в Кормчих „Чин аще кто в ереси быв крещен сый к богу обратится, любо хвалисин, любо жидовин, любо кый еретик" (изд. в тех же Требн. 1639 и 1651 гг., А. Дмитриевский, н. с., 54 — 60), греческий оригинал которого не найден, но близок к тексту в греч р-си Синайск. м-ря № 980, 1475 г., л. 1 — 4.

З) Наконец, важно обратить внимание на редакцию, официально принятую современной практикой церковной по синодальному изданию „Книга чинов присоединения к православию" (СПБ 1897) и перепечатанную с немецк. переводом у A. v. Maltzew, Die Sakramente der Orthodox-Kathol. Kirche des Morgenlandes (Berlin 1898), 90 — 127: „Чин, како приимати приходящих от язычества, магометанства и иудейства ко св. правосл. церкви". В более древней форме, имеющей в виду

[1]) За сообщение сведений об этом сп. приношу глубокую благодарность Д. П. Гордееву и гр. Топурия.



иудеев отдельно от всех прочих иноверцев, оно издана в Москве в 1849 г. в сборнике: „Чинопоследование соединяемым из иноверных к православно-кафоличесгей восгочной церкви“ лл. 1—29.

Двинув весь этот материал, мы получили бы картину исторического развития Ч и И, а значит, и важные данные для характеристики отношения к евреям в Византии и странах, находившихся под византийским влиянием. Но взятая в таком широком объеме задача пока превышает наши силы, и мы ограничимся существеннейшим. Греч. текст печатается по списку Моск. Син. библ. 443 с вариантами из ABPV Ambros, причем ABV по изданию Кюмона; славянский перевод предполагалось издать по Кормчей Солов. 1056 с вариантами из Пог П К только тот, который должен считаться еще нигде неизданным, так как приводимые у А. А. Дмитриевского варианты по спискам этого перевода не полны, не точны, и спутаны; однако, отсутствие места заставило отказаться от издания этого перевода. Для характеристики взаимоотношения между изданиями Гоара, Котелерия и Дмитриевского приводится сличение и с ними, причем Котелерий тожествен с Р.

Тексты Ч и И см. в приложении.

При издании текстов догадки издателя заключены в 〈 〉; вставки основанные на р-сях, заключены в [ ], притом без всяких оговорок, если все списки согласуются относительно вставки. Деление на отделы и параграфы сделано для удобства ссылок.

Для картинности и легкости сравнения Ч и И, все общие обоим слова и выражения в И подчеркнуты чертой под строкой, а в Ч подчеркнуты отличия от И.

В сирийской, арабской, коптской и армянской письменности мне не удалось пока найти оригинального или переводного текста чина принятия евреев в христианство [1]); если он там действительно совсем отсутствовал, то перед нами был бы факт, достойный серьезнейшего внимания.

III.

Представление о научной ценности Ч и И после критического рассмотрения посвященных им исследований получается крайне неопределенное, и, пожалуй, легко склониться к мысли о том, что значение их

[1]) В сирийск. легенде о Нестории (Rev. de l'Or. chr., 1910, V, 18) дается пример крещения главы синагоги, показывающий, что существовали условия, которым должны были удовлетворять крещаемые евреи; в канон. же ответах авторитетных представителей сирийской церкви V и след. веков (изд. F. Nau, Ancienne littérature canonique syriaque, fasc. II Paris 1906) проявляется мягкость к евреям.

преувеличено. Стоит, однако, обратиться к самим текстам, сличив их друг с другом и проанализировав каждый в отдельности, чтобы немедленно признать, что действительная ценность их неизмеримо выше и может вызвать иногда прямой восторг исследователя обилием, точностью и живостью данных.

Ч распадается на три части, очень краткие.

В первой указаны те требования, при выполнении которых возможно принятие еврея в церковь: „Приходящий из евреев к вере христианской должен исповедать и отвергнуть всякий еврейский обычай [1]) и этим показать, что от всего сердца и веры искренней восхотел он быть христианином, а именно должен явно в церкви отречься от всей иудейской веры, причем иерей говорит сначала, а за иереем повторяет построчно сам присоединяющийся или, если он — дитя, то его восприемник“.

Вторая часть и дает текст этого „отречения“, могущий быть разбитым на 6 §§. Но только §§ 1 — 2 соответствуют этому заглавию. § 1 содержит отречение „от всех еврейских обычаев и вымыслов и от предписаний еврейского закона, и жертвоприношения агнца, и опресноков, и труб, и кущеводружений, и всех прочих праздников еврейских, и жертвоприношений, и молитв, и окроплений, и очищений, и освящений, и прощений, и постов, и новомесячий, и суббот, и волхвований, и заклинаний, и амулетов, и тефилим, и синагог, и яств, и питий иудеев“; заканчивается § 1 общим заключением: „и вообще отрекаюсь от всякого иудейского дела, и закона и обычая, и вымысла“, где повторяется сказанное в начале § 1. В § 2 содержится отречение от „антихриста, ожидаемого иудеями в образе Христа“. В дальнейших же §§ 3 — 5 дается исповедание истин христианской веры: (§ 3) троичности божества, (§ 4) признания родившей Христа св. девы Марии богородицею, (§ 5) почитания креста и икон. А § 6 содержит клятвенное подтверждение искренности как исповедания христианства, так и отречения от иудейства: „И так от всей души и сердца и веры истинной [2]) прихожу к вере христианской [3]); если же лицемерно и злоумышленно все это говорю, а не от веры вседушевной и не от сердца, Христа любящего, но теперь притворяюсь христианином, а впоследствии захочу отречься и опять

---

[1]) Вероятно, только благодаря близости словоначертания ἔθος и ἔθνος появилось в Р чтение: „весь еврейский народ“.

[2]) Эти слова: „от всей души и с. и в. ист.“ повторяют сказанное в части I.

[3]) Эти слова: „прихожу к в. хр.“ повторяют или заглавие или сказанное в I части: „возжелал быть христ.“



вернуться к иудейской вере, или окажусь ядущим и празднующим с иудеями, или тайно действующим с ними заодно и клевещущим на христианство, а не буду скорее обличать их явно и отвергать суетную веру их, то теперь пусть найдет на меня трепет Каинов и проказа Гиезиина, не говоря уж о том, что буду повинен карам гражданских законов; в будущем же веке да буду клят и проклят, и душа моя да будет учинена с сатаною и с бесами».

В части третьей указаны последствия публичного отречения от иудейств и исповедания христианства: после произнесения приходящим всей формулы „мы делаем его христианином, т. е. считаем его некрещенным христианином, на подобие подлежащих крещению детей от родителей христиан; на второй день причисляем его к оглашенным, произнося над ним молитву, которую произносим над оглашенными детьми, а на следующий день пользуемся молитвами заклинательными, и так последовательно совершаем все, предписанное о крещении“.

В И только две части, в которые буквально (за немногими исключениями) входят Ч I—II с существенными дополнениями, объединяемыми одной мыслью. В части первой (И I) требование „отречься от всей иудейской веры“ разъяснено в том смысле, что требуется отречься и от „всех предписаний еврейского закона, отвергнуть (анафематствовать) позднее внесенные вопреки воле божией вымыслы и обычаи и сочетаться со Христом и его верой“. Это дополнение уже вполне соответствует, как мы видели, содержанию Ч II; в отношении же второй части И оно настолько уместно, что вводные слова Ч II: „Отречение же гласит следующее“, заменены в И II неопределенным выражением: „Гласит же это так“. Каждый § в И II существенно дополнен сравнительно с Ч II. В И II 1 сначала идет свидетельство обращающегося о полной свободе и искренности его действий: „Я такой-то, сегодня приходящий к вере христианской не по какому-нибудь насилию, или принуждению, или из страха, или оборства, или бедности, или из-за долга или возбуждаемого против меня обвинения, или ради чести мирской, или каких-нибудь благодеяний, или из-за обещанных кем-либо денег или вещей или вообще ради какой-либо прибыли или заступничества от людей, или из вражды или ненависти к кому-либо из единоверцев моих, или из желания таким образом бороться с христианами в качестве ревнителя Моисеева закона, или будучи обижен ими, но, как человек, от всей души и сердца возлюбивший Христа и его веру“. Лишь затем идет Ч II 1, причем в отречении прибавлено: „от всей еврейской веры (повторяющее уже сказанное в И I: „от всей иудейской веры“) и от обрезания“; а в перечислении праздников добавлены Пасха, „праздник седмиц“ и „юбилей“. Из оставшихся

неиспользованными в И II 1 частей Ч II 1 образовано И II 7: „Еще анафематствую всякий еврейский обычай и вымысел, не переданный Моисеем, и всякое их волхвование, и заклинания, и толкование примет, и прорицание, и амулеты, и тефилим“, где сравнительно с Ч II 1 замечаем уточняющую смысл прибавку: „не переданный Моисеем“, и развитие перечня отвергаемых действий прибавкой: „и толкование примет и прорицание“.

А с другой стороны неполное перечисление праздников в И II 1 дополнено указаниями на три. 1) О Пуриме в И II 3: „С ними анафематствую и совершающих праздник так наз. Мардохея в первую субботу христианского вел. поста и к дереву воображаемого Амана пригвождающих, затем присоединяющих к нему знамение креста и вместе все сжигающих, а также подвергающих христиан разнообразным проклятиям и анафеме“. 2) О народных обычаях евреев во время праздника Труб или Нового года в И II 4: „Анафематствую и тех, кто в начало индикта во время праздника Труб навязывают на трубные рога шелковые ткани различных цветов, затем произносят над ними какие-то заклинания и пользуются ими для отвращения, как думают, простуды и всякой другой болезни“. 3) О памяти взятия Иерусалима Навуходоносором и Титом в И II 5: „Анафематствую и празднующих в июле месяце воспоминание о так наз. у них горестных [днях], т. е. о взятии Иерусалима, при чем они посыпают головы прахом, остаются без пищи весь день и всю ночь и с безчисленными воплями выкликают себе: горе!“

Совершенно незатронутый в Ч вопрос об отношении к учениям и учителям евреев получает в И самостоятельное значение и достаточно яркое освещение в ряде §§. Прежде всего в И II 2 отвергаются „ереси и еретики у иудеев“: саддукеи, фарисеи, насареи, оссеи, иродиане, каждодневно-крещенцы и книжники, учения которых кратко охарактеризованы, и прибавлено в конце: „Итак анафематствую все эти ереси и ересиархов, и Мишну и хранителей ее“. В И II 6 отвергается учение о грядущем Мессии, „который по чаяниям евреев уготовает им трапезу величайшую и предложит в снедь Зиза, Махемофа и Левиафана, при чем будто бы Зиз—летающее животное, Махемоф—четвероногое, Левиафан—морское, и все они таких громадных размеров и так мясисты, что каждого хватило бы на пропитание бесчисленных мириад людей“ [1]).

Против учения о грядущем Мессии направлены два §§. В И II 10, переработанном из Ч II 2, отречение формулировано так: „И сверх всего

[1]) Сравн. данныя для толкования И II 6 у Schürer, Gesch., II (4. Aufl.), 631—632.



этого анафематствую и проклинаю ожидаемое иудеями пришествие Мессии, как Христа, т. е. помазанника, а вернее антихриста“; согласно с этим и в начале И II 6: „Еще анафематствую всех, ожидающих пришествия помазанника, а вернее антихриста“.

Специально об учителях трактуют два §§. В И II 8 общее положение: „Еще анафематствую всякого ремви или рамви, учившего или учащего вопреки Моисееву закону, и всех так наз. архиферекитов их, или архиремвитов, или архирамвитов, или учителей, нечестивые учения которых евреи называют патериками“—разумеется тут, конечно, трактат Мишны „Пирке абот“, т. е. „Изречение отцов“. И в И II 9: „Кроме древних архирамвитов, анафематствую и новых учителей иудейских, а именно Лазаря, изобретшего (выдумавшего) беззаконный праздник так наз. у них моноподарии [1]), и Илию, не уступающего тому в нечестии, Вениамина, и Зеведея, и Аврамия, и Савватия, и прочих“.

Вторая половина заявления обращающегося в христианство еврея — исповедание истин христианской веры — буквально воспроизводит соответственные §§ Ч, но с интересными дополнениями. И II 11 к определениям природы Христа, данным в Ч II 3, присоединяет ряд важных черт, резче выявляющих противоположность христианского учения о Мессии еврейскому: Христос назван, говоря словами символа веры, „единым“, „единородным сыном божиим“, „иже от отца рожденным прежде всех век, имже вся быша“; „верую, что он есть предсказанный законом и пророками Мессия, который, по моему убеждению, уже пришел на землю для спасения человеческого рода... что он есть и воистину бог и воистину человек, неслиянно, непреложно [и] неизменно в одной ипостаси и в двух естествах, волею все претерпел и распят был телом (но божество осталось неподверженным страданиям), погребен и в третий день воскрес, и вознесся на небеса, и придет во славе судить живых и мертвых“.

И II 12 то же делает в отношении Ч II 4, где излагается учение о св. деве Марии: прибавлено, что она „и по рождении Христа осталась девою“, „и как по истине матерь бога вочеловечившегося и потому госпожей и владычицей по благодати ставшую всей твари, приемлю и чту“.

И II 15 и 16 развивают краткий тезис Ч II 5 о почитании креста и икон все в том же направлении. И II 15 указывает мотивы почитания креста, „как орудия уже не гибели и проклятия, но свободы и жизни вечной и знамения победы над смертью и дьяволом“, а И II 16 пере-

[1]) Кюмон на основании замечаний Иоанна Злат. догадывался, что объяснения Котелерия неверны, и что вероятнее чтение γυμνοποδαρία, но не смог распознать, что речь идет о Иом-Киппур.



числяет изображения на иконах (Христа, богоматери, ангелов и всех святых) и приводит основание поклонения им, „как символам первообразов“. В связи с этим И II 17 говорит о почитании ангелов и всех святых.

Совершенно новыми сравнительно с Ч являются И II 13 о признании таинства евхаристии и И II 14, содержащий особое заверение в искренности намерения креститься и признание важности крещения: „И святое Христово крещение ищу принять с чистою и нековарною душею и сердцем и с искренней верою, зная, что оно есть мысленное очищение и возрождение души и тела“.

Наконец, И II 18 вновь повторяет клятвенныя заверения обращающегося относительно искренности и свободы его намерения, содержащиеся в Ч II 6, особенно оттеняя свободу волеизъявления вставкой тех же оговорок, которые уже стоят в И II 1, на случай притворности обращения: „под влиянием насилия или нужды... или испытав обиду от них“. Достойно особого внимания, что перед призыванием трепета Каинова и проказы Гиезииной выставлены еще и „все написанные Моисеем во второзаконии проклинания“.

Произведя указанные изменения, И достигло своей цели точнее и резче поставить перед сознанием обращающегося в христианство как то, от чего он должен отречься, так и то, что он должен принять. Даже внешним образом мысль составителя нашла себе выражение в замене везде юридически точного, но кажущегося бесцветным выражения „отрекаюсь“ (ἀποτάσσομαι) через энергичное и резкое „анафематствую“ (ἀναθεματίζω). И было бы правильнее вообще для И дать заглавие в ином виде, аналогичное тому, какое имеем для приходящих к церкви из манихеев: „Как следует присоединяющимся из евреев анафематствовать свое учение“.

В И напряжение полемической мысли доведено до несравненно более высокой степени, чем в Ч, но заслуживает удивления то, что оно не сказывается на форме изложения.

Весь тон и стиль изложения Ч и И отличается спокойствием и деловитостью. Сколько-нибудь поносительные эпитеты по адресу евреев, их учений, праздников и обычаев в Ч совершенно отсутствуют; в самом изложении веры христианской Ч нет решительно ничего специфически противоеврейского, в И есть лишь то, что выше уже отмечено, но все в границах исповеданий веры, обязательных для самих христиан, без тех дополнений и разъяснений, которые для примера в достаточном изобилии приведены у Жюстера, I, 300—303. Даже в И все сколько-нибудь резкие выражения очень немногочисленны и не носят печати раздражения против евреев (II 8 δυσσεβεῖς учения, II 9 δυσσέβεια учи-

телей, II 10 ἀντίχριστος ожидаемый евреями Мессия, II 17 ματαία вера евреев), а единственное действительно бранное название κακοδιδάσκαλοι „злоучители“ появилось от усердия переписчиков И. В отношении спокойствия и деловитости тона авторы Ч и И чрезвычайно выгодно отличаются от языка и светского законодательства Византии и церковной противоиудейской полемики и могут служить недосягаемыми образцами корректности для активных борцов за политические и религиозные интересы вплоть до XX века.

Как неправ Жюстер, I 115, приписывая формуле отречения И épithètes insultantes по адресу учения и культа евреев, так неверно и утверждение его, будто поношения повторяются в разных формах и в молитвах над евреем перед крещением его. Никто, конечно, не увидит вместе с почтенным Dom F. Cabrol (Les origines liturgiques, 215) l'élévation, la modération et la douceur de ce langage, читая в Oratio super convertente Judaeo из Liber Ordinum mozarab. I 40 (éd. Férotin, 105, 107) пожелания крещающемуся: regredi ad tenebras parentales merite lucis amore despiciat; tetrum fetorem horreat synagogae, quem ydolorum spurcitiis inquinata lupanari prostitutione collegit; но эти слова, приводимые у Жюстера I, 116, очень далеки от единственного резкого, притом трафаретного выражения греч. молитвы: ἀπὸ τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου «от навождения диавольского» (см. приложение к Ч); однако, даже и это выражение никакой опоры и отзвука ни в Ч ни в И не имеет.

Наконец, не может считаться направленным специально против евреев или вполне характеризующим «душу» евреев в глазах византийца, составлявшего И, тот ряд заявлений, который вкладывается в уста обращающегося к церкви еврея в И II 1 и 18, как гарантия полной свободы обращения: ведь, те же заявления в главных пунктах еще раньше, вероятно, в IX веке были уже выработаны для обращающегося из афинган (феодотиан и мелхиседекитов) [1]) и в отношении евреев получили только развитие в подробностях, иногда казуистических и мелочных и потому для историка драгоценных.

IV.

Произведенное выше сопоставление Ч с И наводит на мысль, что Ч лежит в основе И, а не есть сокращение его. Эта мысль находит

[1]) Чин отречения их изд. PG, CVI, 1033—1036 по Laurent. IX 8 XI века (перепеч. из A. Bandini, Graecae ecclesine vetera monumenta, II, 109—111. Florent. 1763; Catalogus codicum Graec. Biblioth. Med. Lanrent., I, 320. Florent. 1764); потом C. P. Caspari, Kirkehistoriske Rejsefrugter. I (Theologisk Tidsskrift for den ev.-luth. Kirke i Norge, 1882, VIII, 333—337) по парижск. спискам, и А. А. Дмитриевским, Богослуж. в русск. ц. в XVI в., I, прилож. 46—53, по М. С. Б. 443, XII в., л. 55—56, параллельно с древне-слав. переводом. Сравн. F. Kattenbusch, Atthinganer. Zigeuner (Theol. LZ, 1923, № 9, 201—202).



себе подтверждение в ряде фактов. Даже само заглавие И дает понять, что ранее И существовал уже менее точный, менее подробный чин. Затем представляется совершенно недопустимым, чтобы из И были выпущены существеннейшие черты для характеристики и отвергаемого учения — еврейского и принимаемого — христианского. А Ч III откуда же могло появиться, если его не было в И? Наконец, Ч отличается таким единством, такою цельностью содержания и изложения, какие сокращениям более пространных текстов не свойственны; наоборот, И страдает повторениями, растянутостью и в то же время недоговоренностью, какие естественно появляются при переработке более древнего текста в новых условиях времени и места, значительно удаленных от условий образования древнего оригинала. Возникает вопрос: когда же именно появились Ч и И?

Ответ в отношении Ч дается тем, что среди подлежащих отвержению „еврейских обычаев и вымыслов" не упомянута δευτέρωσις, т. е. Мишна [1]), запрещенная 146-й новеллой 553 года, бывшей одним из источников действующего права, как светского [2]) так и церковного [3]); и в professio vel confessio Judaeorum civitatis Toletanae конца 637 года omnes exhebraei отвергают уже scripturas omnes... etiam eas, quas δευτέρας appellant [4]).

Ранее начала царствования Юстиниана относить появление Ч невозможно, так как еще вторая половина V в. и первая четверть VI в. были заняты разнообразными фазисами борьбы за установленное Халкидонским собором исповедание; твердость догматических формул православия при отсутствии полемических выпадов против монофизитства или теопасхитства должна считаться характерным признаком эпохи, последовавшей за торжеством Халкидонского исповедания при Юстине I. Упоминание о почитании икон в Ч II 5 и креста в Ч II 6 вовсе не могут наводить нас на мысль о временах после-иконоборческих, так как почитание икон и креста существовало и до иконоборчества. Иное дело

[1]) В толковании δευτέρωσις расходятся авторитетнейшие исследователи: по Гретцу, Ист., V, 341, это — „агадический и галахический мидраш", „изложение св. Писания по преданию или мидрашу"; по Hamburger, R. E.. II, 789, 795, следует различать библ. „мишне"=повторение и новоевр. «мишне»=учение, и под δευτέρωσις он понимает особого вида и состава Мишну; материал для понимания δευτέρωσις у Жюстера, I, 372—374.

[2]) Эта новелла вошла и в сокращения новелл, сделанные Афанасием (III 5) и Федором Схоластиком, и в Василики I 1, 57.

[3]) В тит. XII гл. 3 номоканона 14 титт.

[4]) F. Dahn, Die Könige der Germ. A I (2. Aufl 1885), 652, 656.



И II 15. 16, где следы пережитой борьбы за иконы сказываются явственно.

Итак, Ч появился во второй четверти VI века. [1]).

След пользования Ч находится в правиле 8-м VII всел. собора где намечен согласный с Ч порядок принятия евреев в христианство, заимствующий из Ч даже отдельные выражения и мысли. Если бы правило 8-е было источником Ч, то не был бы в Ч обойден молчанием возбуждаемый правилом вопрос об отношении к **детям** крещеного еврея, **явно** отпавшего в иудейство: в Ч II 6 заверения принимающего крещение должны были бы предвидеть и такое его поведение, как и предвидит его действительно И II 18.

V.

Прежде чем обратиться к датировке И, следовало бы разыскать источники его образования. Это дело будущего, может быть, неблизкого. В настоящее же время можно указать некоторыя пособия для понимания отдельных мест И.

Характеристика еврейских „ересей„ в И II 2 основана на сведениях из сочинения Епифания Кипрского о ересях, как указано выше, хотя едва ли непосредственно из греч. текста подлинника, порядок „ересей“ в котором не совпадает с И.

Уверения в непритворности и свободе обращения к христианской вере находят себе яркую иллюстрацию в слове одного из видных сотрудников знаменитого патр. КП. Фотия — Григория Асвесты, митроп. Сиракузского, написанном после перемещения его в 878 г. в Никею, где он вскоре и умер (может быть, в конце 879 или в начале 880 г.). Оно носит характерное заглавие: Γρηγορίου μητροπολίτου Νικαίας λόγος διαλαμβάνων, ὅτι οὐ χρὴ ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσαν Ἑβραίοις, εἰ μή τις ἀκριβῶς τούτους πρότερον δοκιμάσει, и направлено против стремления некоторых духовных и мирян склонять евреев к переходу в христианство обещаниями выгод. „Слово“ известно в ряде списков:

1) Моск. Син. библ. 443 (232 Влад.), XII в., л. 44 — 23 об.,

2) Парижск. 1372, XV в., л. 21 об. — 34 об.,

[1]) H. Omont, Inventaire sommaire, I, 298 в описании р-си Парижск. 1315 XIII века, где на л. 77—79 есть Ч, дает ему такое заглавие в лат. перев.: Sisinnii CP. patriarchae, decretum de modo recipiendi Judaeos Christianam fidem amplexos Автором Ч назван патр. КП. Сисиннии 995—999 гг. На деле оказывается тут полное недоразумение: текст предшествующей статьи на л. 76 — 77 (изд. Ралли и Потли, Синт., V, 45—46) оканчивается словами Σισινίου τοῦ πατριάρχου, которые и отнесены ошибочно в заглавие Ч.



3) Парижск. Coislin. 213, 1027 г., л. 151 об. — ?
4) Ватик. Палат. 233, XIV в., л. 106 об. — 115 об.,
5) Афоно-Иверск. 941 (Ламбр. 5061), XIV—XV в., л.?
6) Валличелл. F 13 (80 по Мартини), XIII в., л. 176—182, об.,
7) Венск. theol. gr. 306 (284 Ламбр.), XIII в., л. 11 (без начала),
8) Афинск. Нац. Библ. 1435, XII в., л. 163 об. — 170;

Оно частью было уже издано и исследовано Кюмоном (во второй статье стр. 12—14), а целиком текст напечатан у E. De Stoop, Het Antisemitisme te Byzantium onder Basilius den Macedoniër (Verslagen en Mededeelingen d. K. Vlaamsche Academie for Taal en Letterkunde 1913, p. 474—511=26—63) по Парижск. 1372, Ватик. и Валлич. с переводом на флам. язык; G. Mercati, Un antisemita bizantino del secolo IX, che era Siciliano (Didaskaleion, 1915, fasc. I—II p. 1-6).

Есть один текст, которой стоит в такой тесной связи с Ч II 1, и И II 1. 2. 4. 6. 8. 9, что на нем необходимо уже теперь остановиться несколько подробнее. Это — описание еврейских праздников, сохранившееся в списках:

1) Моск. Син. библ. 443 (232 Влад.) XII в., 53 об. — 55 (после Ч, И и слова митроп. Никейского Григория);

2) Ambros., M. 88 (Mart.-Bassi 534) XIII в. л. 245—245 об. (перед Ч и И) дает сокращенную редакцию текста;

3) Sinait. 1641 XIII—XIV в. л. 236 об. — 242 об.; здесь необычно большой размер текста делает его особенно интересным, но, к сожалению, сделанный мною в 1911 г. фотографический снимок пропал.

Печатаю текст по Моск. списку (см. в приложении D); за сличение моей копии с оригиналом приношу глубокую благодарность акад. М. Н. Сперанскому. Варианты взяты из Ambros, за фотогр. копию которого приношу глубокую благодарность префекту Ватик. библиотеки G. Mercati.

VI.

Совершенно ясен характер текста во второй части, как ряда схолий: отброшено перед каждым ὅτι только обычное при схолиях Σημείωσαι „заметь себе“; и ясно также, что сх. 1 относится к Ζιζ, сх. 2—к Μαχεμώθ сх. 3 — к Λευϊθάν, упоминаемым в И II 6, сх. 4 и 5 — к ῥεμβί, ἀρχιρεμβῖται и ἀρχιφερεκῖται [1]) в И II 8, и только о сх. 6 приходится недоумевать, куда ее отнести, так как она гласит: „Что монтанами называются отделившиеся от еврейского обычая и положения, как отлученные и по некоторым причинам находящиеся вне синагоги евреев;

[1]) N. Brüll, Die palästinischen Archipherekiten (Jahrbb. f. jüd. Gesch. и Liter., 1883, V, 94—97); F. Lazarus, Die Häupter der Vertriebenen (ibid., 1890, X, 157—170).



если же они вновь обратятся, то евреи принимают их, как единомышленников, и ставят их с собой, как если бы искони они были с ними».

Сама по себе эта схолия чрезвычайно важна, так как впервые дает объяснение краткому сообщению Льва Грамматика (Боннск. изд., 179): [имп. Лев III Исавр] ἐβάπτισε δὲ καὶ τοὺς Ἑβραίους ἀναγκαστῶς, ὥστε λέγεσθαι ἔκτοτε τοὺς Ἑβραίους καὶ Μοντανούς. Оно понималось обыкновенно и издавна в том смысле, что Лев III Исавр заставил креститься евреев и монтанов, и потому Феофан (Боннск. изд., I, 617) и следующий ему Кедрин (Боннск. изд. I, 793) уже сообщают: Τούτῳ τῷ (Τῷ δʼ Кедр.) ἔτει ἠνάγκασεν ὁ βασιλεὺς τοὺς Ἑβραίους καὶ τοὺς Μοντανοὺς βαπτίζεσθαι. οἱ δὲ Ἰουδαῖοι (Ἑβραῖοι Кедр.) ἀπροαιρέτως βαπτιζόμενοι ἀπελούοντο τὸ βάπτισμα καὶ ἐσθίοντες μετελάμβανον τὴν ἁγίαν δωρεάν (τῶν ἁγίων μυστηρίων Кедр.), монтаны же предпочли сжечь себя так же, как они сделали это уже при Юстиниане (Procopii Anecd., ed. M. Krascheninnikov, 53).

Но в действительности Лев Грамм. сообщал о другом случае, разъясняемом теперь в сх. 6 при свете исторических данных: речь у него шла о других евреях, не оказавших такого сопротивления, о котором следовало бы упомянуть, о котором он и не упомянул. Как раз с начала VIII в. появляется среди евреев Сирии, Палестины и Аравии движение от талмуда к библии, нашедшее себе ярких представителей в лице сирийского «мессии» Серена (около 720 г.) для восточного арабского халифата, Каулан ал-Иагуди для западного, в половине VIII в. Обайн Абу-Иса бен-Исхака опять в восточном. Приверженцы этого мессианского движения и освобождения «впали в ересь», многое из талмуда отвергая, кое-что соблюдая, частью усилив даже строгость религиозной жизни, частью установив некоторые смягчения, облегчавшие сближение с христианством и исламом. Создался таким образом в еврействе слой людей, горячо чувствовавших свою национальность, но не так тесно связывавших ее с религией, как прочие. Естественно поэтому, что в отношении таких отщепенцев уже с VIII же века установлено было правило принимать их в еврейскую общину под условием искреннего раскаяния [1]). Их и имеет ввиду сх. 6. Но остается загадкой прилагаемое к ним название монтанов. Следовало бы рассмотреть внимательно описания случаев совместного и дружного выступления иудеев и монтанов, как, напр., в житии Панкратия Тавром. А. Н. Веселовский. Из ист. ром. и пов., I, 67, обративший уже внимание на монтанов в житии и у Феоф., видит в них „известных еретиков“, вопреки Порфирию

[1]) Грецъ, История евреев, русск. пер., V, 144 — 153, 384 — 391, 520 — 221.



Усп. (Первое пут. в Аѳ. м-ри. ч. II отд. I, 86), который видел в них „жителей гор“ в Сицилии еще из до-христ. эпохи. Загадочна и причина, заставившая присоединить сх. 6 к прочим, толкующим текст И, если не предположить, что монтанами назывались евреи, перешедшие в христианство или хотя бы только искавшие сближения с ним.

Сопоставляя же часть первую — сообщение о праздниках — с перечислением праздников в Ч II 1 и И II1, мы видим, что оно в точности касается перечисляемых в Ч II 1. О «заклании агнца и опресноках» сообщается:

«*1.* Постят евреи праздник опресноков так: 8 дней квасного не едят, но ⟨едят⟩ невскисшее, берут же изюм, орехи и три хлебца малых невскисших и смешивают все, а в другом сосуде держат селлерей и горькие травы, но и мясо, какое найдется, баранье, бычье, буйволовое, соленое или свежее, и едят ⟨его⟩ с горькими травами и прочим; ангца же не закалывают [опасаясь], по их словам, христиан. Не из-за мяса же у них так все это устроено, а из-за пресного хлеба, чтобы не нарушить ⟨святость⟩ дня и не есть квасного хлеба. Совершают же это в 14-й день луны, когда солнце склоняется к западу, ⟨держа в руках⟩ так называемое остроколье (?). На следующий же день, т. е. в 9-й день, делают квасной хлеб с горохом и едят опять в тот же час».

Далее идет самый длинный рассказ:

«*2.* О кущеводружении. А кущеводружение бывает так»; но в нем изложено предварительно о двух предшествующих Кущам праздниках:

«*а.* В 3-й день сентября месяца и в 4-й совершают Трубы, ибо ⟨одни⟩ говорят, что Авраам, намереваясь принести в жертву Исаака, испустил крик, и во образ этот даны Трубы, некоторые же относят установление их во образ труб Гедеона, ⟨третьи — во образ труб Иисуса Навина⟩ когда он разрушил Иерихон, говоря ⟨воскликните⟩.

«*в.* А через 8 дней бывает великий день, т. е. пост, который они называют босоножным, ибо некоторые из них сходятся (в Амврос. списке читаем: „ибо смешивают некорые из них ноги свои“. Все равно место в тексте остается пока непонятным) и стоят с утра до вечера, т. е. от звезды до звезды, говоря, что вымаливают прощение грехов. И с этого вечера до следующего вечера перед сном не ест никто из них, ни слуги ни скот их, но вечером имущие режут на душу по петуху, а неимущие [как могут, иные же] устраиваются и с рыбой».

Лишь после этих двух праздников — Нового года и Иом-Кипур — следует рассказ о празднике Кущей:

«*c*. А через 7 дней бывает кущеводружение: делают кущи в оградах их мечетей, так называемых у них молитвищ и едят, как каждый имеет, и богатые зовут бедных».

Из «всех прочих праздников» Ч II 1 в опис. праздн. выделены только два:

«*3*. А в конце 7-го дня делают складчину, как может каждый по желанию, и собираются, и делают трапезу и зовут бедных, и едят с ними» — о 8-м дне Кущей, т. наз. шемини-ацерет;

«*4*. А в новомесячия только два дня не работают женщины и только одни они».

И об этих отрывочных заметках приходится сказать, что они суть не что иное, как схолии к Ч II 1, которые не повторяют, но существенно дополняют сказанное в И II 3. 4. 5. о праздниках; по тону и стилю они совпадают с изложением в И II 3. 4. 5. Сам собою напрашивается поэтому вывод, что 1) обе части — и опис. праздн. и схолии — принадлежат одному автору, и 2) этот автор тожествен с составителем И.

VII.

Историю образования И следует, повидимому, представлять себе в таком виде. Неизвестный автор имел в руках Ч, к которому сделал ряд схолий; но затем он решил переработать Ч на основании бывшего у него в распоряжении обширного материала о евреях; этот материал не уместился в И целиком и был использован для примечаний — схолий на полях, и уже кто-то позднейший (но не позже XII в.) собрал эти схолии в одно целое под не совсем удачным заглавием. Но когда же появилось само И?

Приступая теперь к датировке И, можно считать фиксированным terminus ante quem—1027 г., когда написан Coisl. 213. Для установления же terminus post quem можно наметить некоторые исходные точки зрения, следя за отдельными тенденциями И и ставя их в связь с историческими фактами из жизни Византии и евреев. Энергичное выступление И против мессианских чаяний евреев находит себе объяснение в расцвете этих чаяний с половины VIII века в связи с успехами мусульман в Европе. Заботливость И о том, чтобы при крещении евреев гарантирована была полная свобода волеизъявления крестимого, может быть вызвана, опытом двух царствований IX—X века. Василий I Македонянин, желая стяжать себе заслугу апостольского служения в отношении евреев так же, как и в отношении болгар и руссов, по словам хроники Симеона Логофета (изд. Вс. И. Срезн., стр. 112), „кръсти и жидовы вьсе, елици в то время под рукою его беху, подъемшим убо их всем боляром, одаривщу же их

всеми цареви и стяжаниа многи и дары давшу им“ [1]), а опрдолжатель Феофана добавляет, что царь осыпал крестившихся должностями, освободил от налогов и „обещал из презираемых сделать уважаемыми“. Одновременно с убеждениями и соблазнами выгод [2]) могли быть пущены в ход и меры принуждения, засвидетельствованые, впрочем, таким еврейским источником [3]), основательность которого нуждается в проверке. Результат усилий императора был плачевный: как только он умер, евреи „возвратились, как псы, на свою блевотину“, по словам того же продолжателя Феофана. Сын и преемник Василия I Лев VI, предположив, что неудача объяснялась недосмотром отца, который не отменил прежних законов, „разрешавших жить по-иудейски“, в своей новелле 55-й исправил эту ошибку и предписал всем бывшим евреям (так как все евреи были крещены) жить по общим с христианами законам, а за соблюдение еврейских учений и обрядов угрожал карами, определенными за отпадение от христианства (апостасию). Но действие и этой новеллы оказалось призрачным [4]). Не потому ли в качестве одной из гарантий твердости обращения вводится в И II 18 намек на „тохаха“, т. е. те проклятия, которыми Моисей в Лев. 26 и второзак. 28 грозит за неповиновение и нарушение обетов? Имп. Роману I (919 — 944) пришлось около 943 г. вновь заняться насильственным крещением евреев, вызвав бегство многих из них к хазарам [5]), но опять безуспешно [6]). Кажется, как будто с половины X века империя переходит к другой политике в отношении евреев: о гонениях больше не слышно, ожидается добровольный переход евреев в христианство, так

[1]) То же Sym. Mag. 691 (ed. Bonn); Льва VI новелла 55-я (Zachariae Jus G-R II, 149); Theophan. contin., 341—342 (ed. Bonn.); Hamart, contin., 758 c. 9 (ed. Mur.); Cedr. II 241—242 (ed. Bonn.); Zonar. l. XVI c. 10. D. Kaufmann, Die Chronik des Achimaaz über die Kaiser Basilius I. u Leon VI. (BZ, 1896, VI, 100—105) и его же Die Chronik des Achimaaz aus Oria (850—1054). Ein Beitrag z. Gesch. d. Juden in Süditalien. Frankf a. M. 1897. Указывается даже точно и время крещения в индикте 7 (Cozza-Cuzi, La cronaca siculo saracen. di Cambridge con doppio testo greco scopert; n codici contemporanei delle biblioteche Vaticana e Parigina. Palermo 1890, p. 2 b ерии Docum per, servire alla storia di Sicilia, IV Seric vol. II), который при Василии I был только в 864 г.

[2]) Против привлечения соблазном выгод ратует как раз и Григорий Сиракузский упом. выше стр. 214.

[3]) Zunz, Synagog. Poesie, 170.

[4]) Мих. Атталиот в своем Синопсисе (изд. Леункл., III, 77 — 79) среди сохранивших силу новелл Льва VI не упоминает о 55-й.

[5]) Maçoudi, Prairies d'or, II, 8 — 9. А. Васильев, Виз. и арабы, II (1902), прилож., 23.

[6]) Юридические памятники X — XI вв. считаются с существованием евреев нисколько не меньше, чем в предыдущие века.



как империя переживает эпоху расширения и укрепления своего внешнего могущества, но и осложнения многих сторон своей жизни, напоминающую во многом — особенно при Василии II — время Юстиниана I.

Но не будем долго останавливаться на указанных обстоятельствах ведущих нас в X век, а воспользуемся такими данными, которые могут вернее и быстрее привести нас к более точным и надежным выводам. Речь идет о тех именах „новых учителей“ еврейских в И II 9, которые совершенно не поддавались усилиям Кюмона, хотя он и правильно оценил всю важность их для датировки памятника. Далеко не все трудности удалось преодолеть и мне, но достигнутые результаты должны ободрить людей, сведущих в области еврейской средневексвой литературы, к настойчивым разысканиям, обещающим важные выводы [1]).

Лазаря, которому приписывается установление поста Иом-Киппур, надо искать среди тех деятелей, которые литургической стороне праздника оказали существенную помощь, через это как бы действительно вызвали его к новой жизни. И едва ли можно сомневаться в том, что таким деятелем должен быть признан знаменитый законодатель в области синагогальной поэзии Елазар бен-Калир, время жизни которого указывают с колебаниями от второй половины VII в. до IX и даже X в., но считают, что вероятнее всего он жил во второй половине VII в. Целый ряд признаков говорит за то, что Калир действовал в пределах Сирии и Палестины в соприкосновении с христианским населением, значит, легко мог быть известен византийцам, писавшим против иудаизма. И среди его работ мы находим обширную обработку чина празднования Иом-Киппура, сохранившую свое значение вплоть до нашего времени [2]).

Относительно „Илии, не уступающего Лазарю в нечестии“, наиболее подходящим кажется то предположение, которое высказал в беседе со мной столь начитанный в памятниках еврейской истории и литературы С. Е. Винер. Под именем Илии известен мидраш „Седер Элиагу Рабба“, составляющий часть более обширного мидраша „Тана дебе Элиагу“ пользо-

[1]) Один из виднейших знатоков дела С. Краус в своей новейшей работ (Eine byz. Abschwörungsformel, 151) тоже признает свое бессилие. Dieser (Lazarus) wie auch die Folgenden können nicht identifiziert werden. Ihre Nennung ist das pikanteste im ganzen Stück! Sie sind Erfinder von gewissen neuen Riten, also eine Art von Haeresiarchen. На стр. 156 он добавляет: Nur wenn wir die in § 10 erwähnten Neuerer ermitteln könnten, wäre eine genaue Zeitumgrenzung möglich. Но заметка на стр. 157 прим. 15 обнаруживает мысль, что названы ересиархи, жившие за много веков до составления формулы. Во всяком случае пикантным оказывается не то, что указано автором.

[2]) Zunz, Literaturgeschichte der synagog. Poesie (Berlin 1865) 29—64; Евр. Энц. IX, 159—161.



вавшийся большим авторитетом и распространенный среди итальянских евреев; последним редактором его в конце X века (не то около 968 г., не то около 984 г.) был итальянский еврей [1]). „Красной нитью через весь мидраш проходит идея о возвышенности учения Торы, прославление лиц, ее изучающих, и превознесение добродетельной нравственной жизни“, при чем ведется полемика с караимами и с не-евреями. Такое сочинение естественно должно было обратить на себя внимание христиан.

Далее упоминается пара: Вениамин и Зеведей. Под первым скорее всего можно разуметь Вениамина бен-Зерах, который жил не то 990 лет, не то 900 лет после разрушения Иерусалима; Цунц (стр. 120—123) принимает первую дату, ведущую к 1058 г. по Р. Х., но возможна и другая: около 968 г. по Р. Х. За свои поэтические произведения (перечисление их у Цунца, стр. 239—243) этот В. прозван был даже впоследствии великим.

Что же касается Зеведея, то выбора нет: у Цунца стр. 257 упоминается Зебадья, единственный во всем труде его, а в другом месте мне не удалось ни одного найти. Он сочинял покаянные молитвы на дни покаяния (т. е. Иом-Киппур) и псалмы в стиле Вениамина б.-Зераха, а жил неизвестно когда. Цунц стр. 232 относит его к 980—1140 гг., но если он современен Амитай б. Шефатья (Евр. Энц., II, 294—295), то и должен быть отнесен к более раннему времени: ведь, Шефатья действовал при Василии I до 886 г., по Грецу, Ист., V 215, и сын его Амитай должен быть не старше около половины X века; тогда же жил и Зеведей.

В конце стоит еще пара: Аврамий и Савватий. Тут более всего трудностей доставляет вопрос о личности Аврамия. Не тот ли это неизвестный по имени Синайский монах начала VII века, рассказ о котором читаем у монаха Палестинского м-ря св. Саввы Осв. Антиоха в 84-й главе его „Пандекта“, составленного около 620 года (PG, LXXXIX, 1689, 1692)? Синайский подвижник, видя во сне апостолов, мучеников и всех христиан погруженными в мерзость и мрак, а Моисея, пророков и весь народ иудейский окруженными сиянием, усумнился в истинности христианства, ушел в Палестину в город Тивериаду, названный у Антиоха Ливиадой [2]), принял обрезание, женился на еврейке и стал не только рев-

[1]) Б. Ратнер (Евр. Энц., XIV, 734—737), Грец. Ист. евр., V 277, 505—506. Вавилонское или палестинское происхождение памятника представляется (по сведениям из вторых рук) мало вероятным. Сравн. Jew. Encycl., XII,46 - 88. M. Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens u. d. Kultur d. Juden in Italien währ. d. M.-A, 52—55, 300—308 (Wien, 1884).

[2]) Едва ли можно думать о Ливиаде (древнем Вифараме), находившейся в 12 милях от Иерихона (И. Помяловский, Паломн. по св. местам IV в., 221—222; Путник Антонина, 61-62).



ностным иудеем, но и ярым гонителем христиан, за что и назван был „вторым Авраамом“. Он ничего не писал [1]); но поведение его было таково, что произвело глубокое впечатление на современников (самого Антиоха и других монахов) и могло остаться в памяти потомства. Все-таки этот А. представляется мало подходящим и вследствие неизвестности в истории литературы и вследствие своей древности. Тогда приходится вспомнить об Аврааме бен-Шерира (816—829 г.г.), о котором говорили, что он предсказывает будущее по шелесту ветвей и листьев и понимает беседу пальмовых деревьев (Евр. Энц., I, 305; Гретц. Ист. евр., V, 184); но и он в литературе неизвестен. Вопрос решается удовлетворительно, если предположить, что в И II 9 первоначально стояло не Ἀβράαμιος а Ἀμράμιος: μ и β в р-сях X-XI веков легко бывает смешать писцам (как и в И II 6 Μαχεμῶθ вместо Βεχεμῶθ). В таком случае перед нами, повидимому, гаон Амрам б.-Шешна (869—886 гг.), составивший в 880 г. [2]) для синагог „Сиддур“, род требника, где содержатся молитвы и церемонии на весь год, а главное, молитвы о прощении грехов („селихи“) Гретц, V 218—219, называет Амрама б.-Ш. „основателем литургического богослужения еврейских общин“, который „объявил молитвы в той форме, в какой они выработались с течением времени, неприкосновенными: кто от этого уклонится, должен считаться еретиком и подлежит исключению из общества Израиля“.

Наконец, под Савватием скрывается едва ли кто иной, как не Саббатай Донноло, происходивший из итальянского города Ории, славный своей ученостью медик, астроном и астролог, занимавший место придворного врача при Евпраксии, наместнике визант. императора в Калабрии. Земляк и знакомец св. Нила Россанского, Саббатай в житии его играет важную роль, как представитель иудейства, и легко мог попасть с тем же значением в И, тем более, что и в своей науке он дал много выдающегося. Время жизни его падает на 913 — 970 — 982 гг. [3]).

[1]) А. Гаркави (в примеч. к V т. русск. перев. Гретца. Ист. евр., стр. 469) нашел возможным относить к 614 году и приписывать этому Аврамию изданную L. Schlossberg, Controverse d' un évêque. Lettre adressée à un de ses collègues vers l'an 514 (Vienne 1880); но H. L. Fleischer, Über eine jüdisch-arabische Streitschrift gegen das Christenthum (Kleine Schriften, III, 167—186), доказал совершенно ясно, что перед нами продукт поздней противохрист. полемики.

[2]) По Гретцу, но Jew. Enc. указывает, что в 875 г. А. уже умер.

[3]) M. Güdemann, Gesch. des Erziehungswesens u. der Kultur der Iuden Italiens während des Mittelalters, 17 — 25 (Wien, 1884); Гретц. Ист., V, 275 — 276; Il Commento S. D. sul Libro della Creazione pubbl... da D. Castelli. Firenze 1880; A. Neubauer, Un chapitre inédit de S. D. (Revue des Ét. J., 1891, XXII, 213 — 218).

Итак, в результате получаем ряд имен:

1) Калир VII — IX в.,
2) „Илия“ около 968 — 984 г.,
3) Вениамин бен-Зерах около 968 г.,
4) Зебадья около 950 г.,
5) Амрам бен-Шешна 869 — 886 г.,
6) Саббатай-Донноло 913 — 982 г.

Отсюда ясно, что И появилось между 982 — 1027 гг., притом ближе к 1027 г., если под упоминаемыми в И II 9 „прочими“ новыми учителями, известными составителю И, разуметь более поздних, чем С. Донноло, и даже еще не умерших во время составления И [1]).

Пока не известно, чтобы существовало предписание праздновать Пурим в субботу первой недели христианского Великого поста, остается предположить, что составитель И II 3 написал так, как было в действительности в год написания И, когда Пурим совпал с субботой первой недели вел. поста. Должно быть отмечено и другое обстоятельство: праздник Нового года („Трубы“) в опис. праздн. I 2 а отнесен к 3-4 сентября, а по евр. календарю он падает на 1-2 тишри. Но по указанию Н. В. Степанова, Календарно-хронологический справочник (Москва 1917) табл. 31, в пределах X века 1 тишри было 3 сентября в 932, 981 и 989 годах, в XI веке до 1027 г. только в 1019 г. Поэтому описание праздников может быть датировано одним из трех годов: 981, 989, 1019. Но ни в 982 ни в 990 ни в 1020 гг. не может приттись 14 адара в субботу 1-й нед. вел. поста, которая должна бы тогда пасть на 13 марта, так как Пасха пришлась бы на 25 апреля, а это в X в. было только в 919 г., в XI в. — только в 1014 г., и начало года, т. е. 1 тишри, тогда падало бы на 8 сент. 1013 г. Таким образом подтверждается разновременность происхождения И и описания праздн., отмеченная уже выше (стр. 218) по другим основаниям.

VIII.

Трудно оторваться от интересующих нас текстов, не затронув хоть мимолетно ряда вопросов к истории И.

Где составлено И? Вероятно, на юге Италии, где евреев было очень много, и где они жили полной жизнью. Латинизмы в языке И и опис. праздн., отмеченные мною в примечаниях к изданию текста, зна-

1) Авторство в отношении И приписано неизвестным лицом в Амврос. Миланск. списке М. 88 на л. 247 архиепископу Болгарскому Феофилакту, очень плодовитому писателю второй половины XI в. Но вернее, что приписка неизвестного лица относится не к И, а к следующему в р-си сочинению.



комство с авторами, имевшими распространение в евр. общинах зап. Европы, связь с полемической литературой южно-итал. происхождения: все это обстоятельства, говорящие за итальянское происхождение и самого. И [1]); наконец, и в КП и в Палестине составитель И едва ли мог бы проявить такую сдержанность выражений и деловитость по отношению к евреям.

Кто был этот автор? Едва ли крещеный еврей, раз гебраизмы в языке его отсутствуют, но во всяком случае прекрасный знаток „еврейского вопроса" своего времени и едва ли не светское лицо: представитель духовенства проявил бы тот furor theologicus и в полемической и в догматической части И, который действительно и наблюдается в редакции Е.

На основании чего работал автор? Литературные источники были им, конечно, использованы, но в какой мере и какие, сказать пока трудно; главный же источник, делающий оба труда неизвестного автора особенно ценными для науки, следует усматривать, повидимому, в его непосредственном наблюдении жизни евреев и прекрасном знакомстве с их литературой: описания праздников могут принадлежать частью очевидцу, частью человеку, умеющему собирать рассказы очевидцев, вероятно, евреев. Своеобразие описываемой неизвестным автором еврейской жизни должно будет заинтересовать специалистов с разных точек зрения.

Каково отношение И к выше упомянутому трактату Григория, митроп. Никейского? Издавший этот трактат De Stoop видит в нем заимствования из И, так как принимает всецело взгляд Кюмона на И (см. выше стр. 200). Но раз И появилось в X в., приходится думать, что отмеченные у De Stoop трактате отзвуки из И должны быть объясняемы общностью для обоих произведений какого-то источника.

В. Н. Бенешевич.

[1]) Не стоит ли и И II 13 в связи с евхаристическими спорами на Западе в IX—XI веках? Нельзя ли найти в опис. праздн. II 2 с сведения об устройстве синагог, согласующиеся с данными из других источников для южной Италии?



Новое об А. Ковнере.

Хочу верить от всей души, что Вы совершенно искренни. Но если и не искренни—все равно: ибо искренность в данном. случае пресложное и преглубокое дело в своем роде.

Из письма Достоевского к А. Ковнеру.

Несколько десятилетий легло между нами и эпохой „просвещения" („гаскалы"). Исторические смены обобщили в нашем представлении живые лица ее героев. Кажется, что все они, разбросанные по унылым просторам российского Запада, окутаны бледной паутиной однообразных переживаний.

Они пронизаны еврейством и ищут „выхода" в широкий мир общечеловеческой культуры,—выхода для себя и для народа. Они наскоро строят мостики между обеими культурами, чтобы по ним переправить израильский народ. Но народ заподозрил национальное отступление и не хочет его; он глух и враждебен к строителям мостиков.

Это—схема. В ней для каждого из участников этой борьбы огромные личные преодоления, и полное крушение, и настоящая боль.

Авраам Ури Ковнер совершал этот исход по своему. Он был „мечен" от рождения благоговейным интересом к самому себе и громадным честолюбием. Он „выходил" из еврейства провалами и катастрофами. Самая необычность его жизни, шумные „роковые" провалы питали его честолюбие. Ведь он стал знаменем в литературно-общественной схватке, к нему прислушался великий Достоевский.

Л. П. Гроссман недавно описал Ковнера. Он был заинтересован его отношениями к Достоевскому и общим психологическим узором этого человека. Он писал: „Странная, унылая и печальная биография! Она была бы, вероятно, забыта навсегда, если бы на одном из перекрестков этого многострадального пути неожиданно не вырастала перед нами фигура Достоевского, если бы „Преступление и Наказание", главы из „Дневника Писателя" и сама переписка автора „Бесов" не перепле-

тались таинственными нитями с темной участью этого забытого героя уголовной хроники семидесятых годов" [1]).

Но историков еврейской мысли в Ковнере занимало, главным образом, другое. Ковнер был первым вестником российского нигилизма на еврейской улице и наиболее ярким его представителем.

Неизвестные всем до сих пор писавшим о Ковнере материалы, которыми я располагаю, дают возможность точнее обрисовать борьбу Ковнера в еврейской среде и дополнить его до сих пор ненаписанную и, действительно, примечательную биографию.

Следующие страницы, основанные, главным образом, на впервые привлекаемых данных, заключают в себе материалы для биографии Ковнера, которой предстоит, конечно, широкий культурно-исторический интерес.

I.

Р. Брайнин первый дал характеристику литературно-критической деятельности Ковнера [2]). Эта характеристика, в дальнейшем значительно уточненная и полнее обставленная С. Л. Цитроном и превосходно разработанная С. Л. Цинбергом [3]), не претерпела принципиально существенных изменений. Случайно взглянувший на Ковнера В. В. Розанов и еврейские исследователи-специалисты с одинаковой уверенностью назвали его—„еврейский Писарев".

Сам Ковнер в письме к другу писал об этом с достаточной определенностью. „Я, как Писарев, готов отдать тысячу стихов твоего Пушкина, Лермонтова и М. Лебенсона за простую, но полезную статью об удобрении полей" [4]). Он остался навсегда прикрытым огромной тенью Писарева. Его основные средства: писаревская терминология, максимальное приспособление писаревских схем для новых задач. Его основная цель: беспощадная критика отживших и архаических форм, ненужного и „бесполезного" направления еврейской словесности.

Известно, что статьи С. Абрамовича в „Гамелице" несколько подготовили читателей к выступлению Ковнера, А молодой Паперна, выпустивший свой „Канкан Ходош" в самый разгар Ковнеровской полемики, ставил себе в своей книжке сходные задачи. „Содержание моего труда—писал он в русском посвящении директору Виленского раввинского училища — составляет критический обзор писателей на древне-еврейском языке, основанный на началах современной теории словесности" [5]).

М. Л. Лилиенблюм делал тогда в глухой провинции первые мучительные шаги на том же пути к „просвещению". Он занял через

несколько лет опустевшее место учителя еврейской молодежи. Ковнер тогда уже освободил это место и уходил куда-то, гонимый беспокойным искательством. Лилиенблюм случайно прочитал первую книгу Ковнера („Хокер Довор“) приблизительно через год-полтора после ее выхода в свет. „Читая эту книгу в первый раз, я чрезвычайно озлобился на автора, хотя не читал никого из многочисленных критиков этой книги“. Совершенно другое впечатление произвела на него эта самая книга при вторичном чтении. Пугающие, резкие оценки и непривычная терминология уже не ошеломляли больше; Лилиенблюм вдруг почувствовал себя на стороне автора и сочинял уже в своем одиночестве антикритику на памфлет Готтлобера [6]). В произведениях Ковнера было, стало быть, нечто неожиданное, что-то такое, к чему не сразу привыкали.

С. Абрамович, А. Ковнер, А. Паперна и М. Лилиенблюм, сменяя друг друга, становились на годы учителями еврейской молодежи. Ковнер оставался среди них чужим и одиноким—и не только потому, конечно, что так трагически спутался его дальнейший путь. Разгадка—думал сам Ковнер—в особенностях его писательского темперамента. „Вы за то—говорил он Паперне—чтобы действовать теплой водой—я же предпочитаю кипяток и буду им ошпаривать“. Приведенное свидетельство его современника Лилиенблюма как будто подтверждает ошеломляющее действие его писательской манеры. Но следующие строки приводят, кажется, вплотную к основным, более глубоким корням ковнеровского одиночества.

Следуя схеме Писарева, Ковнер делит „истинных поэтов“ на две категории: „идеалистов“ и „реалистов“, отдавая, конечно, решительное предпочтение последним. В полу-юмористических тонах он рисует приглядевшиеся темы писателей—идеалистов; переходя к „реалистам“, он внезапно бросает свой развязный тон, и вам кажется, будто в его словах звучит искренее и серьезное чувство. Он на момент ставит себя на место „поэта-реалиста“ и творит... Но какая странная картина появляется перед взором недавнего литовского ешиботника! „Палящие лучи солнца. Крестьянин с черным обожженным лицом, одной рукой направляет свой плуг, другой — смахивает тяжелые капли пота, стекающие с его лица обильной струей“, и т. д. [8]). Конечно, этот образ заимствован, но почему Ковнер, давая свои самоуверенные советы еврейским поэтам, не подобрал другого примера? Ведь он близко знал и сам испытал неизбывную нужду еврейского местечка. И, кажется, что здесь мы подошли вплотную к ковнеровской загадке.

Это было, в сущности, ведь не так сложно: усвоить нетрудную писаревскую догматику и приспособить для еврейской литературной кри-

*



тики элементарно простые писаревские схемы. Нужно было только порвать цепкую паутину национальных переживаний, отпрыгнуть только на шаг от рокового круга и, взглянув холодными глазами стороннего наблюдателя, сразу заметить архаичность еврейских литературных приемов, ничтожную объективную ценность произведений этой переходной, творчески ущербной эпохи—словом, сказать все то, что так шумно декларировано было Ковнером.

Литературные недруги Ковнера ощущали ясно эту его особенность. Беспомощные и объективно неправые в литературном споре, они чрезвычайно убедительны и искренни там, где просто ругаются, т.-е. в большей части своих памфлетов. Они не напрасно видели в нем не только принципиального противника, но и абсолютно чуждое явление в еврейской литературно-общественной жизни. Они не хотели, да и просто не могли понять, как можно так дерзко, без волнения, касаться озаренных святым языком и воспоминаниями тканей еврейской словесности. Только молодежь, следившая главным образом за формальной стороною спора, была, естественно, вместе с Ковнером.

Он был крепко начинен еврейством в литовских ешиботах; мыслил библейскими стихами; он должен был усвоить ходячую политико-просветительную терминологию „маскилов" и, давно перепрыгнув через еврейство, он прошагал в авангарде молодежи несколько лет своей сознательной жизни, чтобы потом, приступами, чувствоватг внутренние ожоги от непотухающих угольков.

Современики Ковнера впоследствии вспоминали его скупо и неохотно. М. Лилиенблюм одно время близко наблюдал Ковнера и позже он резюмировал его недлинной фразой: „он был всегда эгоистом и легкомысленным человеком" [9]).

Зато сам Ковнер часто любил оглядываться назад и внутрь себя. Несомненно, его единственным другом был современник, созданный его гордой одинокой мыслью и носивший его имя. Ковнер всю жизнь вырабатывал мировоззрение (в те годы каждый обязательно должен был иметь „выработанное мировоззрение") для этого своего любимца. Мировоззрение особенное; оно устанавливает своеобразную личную связь его с космосом. «Вследствие разных обстоятельств и многих размышлений у меня выработался в последнее время особенный (подчеркнуто Ковнером) взгляд на жизнь, на человечество, на науку, на все великие цели и стремления в жизни, на гениальность (понятно, откуда особый интерес Ковнера к проблемам гениальности), на святые мировые идеи; я все это отрицаю и для меня ничего великого не существует, даже всемирный прогресс, земной рай (в небесный—я не верю),

к которому стремятся все лучшие люди Европы,—не более, как ничтожная капля в вечности[1]), и если я не верю в вечность человека, так ничего не остается великим и святым, потому что тогда нет никакой цели (подчеркнуто Ковнером) в жизни одного человека, целого поколения и всей вселенной». (Из неопубликованного письма к Л. О. Гордону [2]).

Сейчас мы знаем довольно хорошо биографию Ковнера; знаем, чем были заполнены долгие годы его жизни. Освещена с относительной отчетливостью его газетная и писательская деятельность сначала в русско-еврейской, а затем в общероссийской печати. Он, как указано, охотно оглядывался назад и любил, использовывая различные литературные жанры, говорить о самом себе. Поэтому можно его же словами рассказать о главнейших этапах его пути: о печальном подражании Раскольникову, о переписке с Достоевским, о московской тюрьме, о Сибири, о переходе в православие, о переписке с В. В. Розановым, в которой Ковнер выступает догматиком атеизма и адвокатом еврейства и еще о многом. Но все это лежит вне пределов нашей темы и явилось совсем недавно предметом специальной работы (Л. Гроссмана).

Дальнейшие страницы посвящены нескольким моментам из биографии Ковнера, в той ее части, которая еще целиком принадлежит еврейской истории и имеет, думаю, значительный культурно-исторический интерес.

II.

В литературном наследии Ковнера не сохранилось его полной автобиографии. «Записки еврея» [10]), в которых он рассказал о своем детстве и ранней юности, несомненно,—самая неинтересная часть его жизненной книги. Начало жизни — детство и юность — прошло в обычной обстановке; в ней не было ничего внешне своеобразного. Все точно по схеме: хедер, ешибот, просветительная литература, бегство

---

[1]) Курсив мой. Эти слова решают вопрос о «социализме» Ковнера. Поэтому вряд ли верно наблюдение Л. Гроссмана: «Ковнер несомненно прикоснулся к философии социализма и действовал во имя этих идей, чуждых старшему поколению» (стр. 55). Но, усвоив публицистическую терминологию своего времени, он не мог не восклицать: «Такова сила вечной мировой правды! Таково влияние всемирного общечеловеческого прогресса!» («Из тюремного дневника »—Гроссман, стр. 64).

[2]) Это письмо Ковнера к Л. О. Гордону (от 14 июля 1868 г.), равно как и письмо поэта к Ковнеру, относящееся к маю того же года (по сохранившемуся черновику), до сих пор не опубликованы и любезно предоставлены мне для использования С. М. Гинзбургом, которому выражаю свою глубокую благодарность.



из дому; словом, типичные этапы любимых литературных персонажей этой эпохи.

Эта схема обратится в первые главы биографии Ковнера, если указать, что родился он в 1842 г. в Вильне; учился в различных ешивах северо-западного края, а в 1862 г., бросив жену и ребенка, бежал в Киев к старшему брату-студенту.

В Киеве Ковнер живет четыре года; это—годы быстрого приобщения к иному культурному миру; верного послушания новым учителям жизни; жадных размышлений о судьбах своих, судьбах еврейства и судьбах вселенной. Здесь, в Киеве, Ковнер пишет свой известный ответ на «Обращение» В. Федорова-Гринбаума, разрешая основные вопросы русско-еврейской жизни, отсюда он шлет в одесский «Гамелиц» свои первые статьи; здесь, наконец, им написана поставившая его на время в центр литературно-общественного внимания книга «Хокер Довор».

Немного сохранилось свидетельств об его киевской жизни. В исповеди, посланной Достоевскому из тюрьмы, он искал оправдания своей прошедшей, казалось, оконченной жизни. В дни величайших его унижений и страданий, так представлялись ему его киевские годы: «На 18-м году я бежал от жены в Киев, где начал изучать русскую грамоту, иностранные языки и элементарные предметы общего образования с азбуки. Я был твердо намерен поступить в университет. Это было в начале шестидесятых годов, когда русская литература и молодежь праздновали медовый месяц прогресса. Усвоив себе скоро, благодаря недурным способностям, русскую речь, я увлекся также наравне с другими Добролюбовым, Чернышевским, „Современником“, Боклем, Миллем, Молешотом и прочими корифеями царствовавших тогда авторитетов. Классицизм я ненавидел и потому не поступил в университет. Зная основательно древне-еврейский язык и талмудическую литературу, я возымел мысль сделаться реформатором моего несчастного народа. Я написал несколько книг, в которых доказал нелепость еврейских предрассудков на основании европейской науки, — но евреи жгли мои книги, а меня проклинали» [11]). Так писал Ковнер в январе 1877 г., а полутора годами раньше анонимный и злобный журналист зарубежного «Гамагида» вот как рассказывал читателям газеты ту-же главу из биографии Ковнера. «Одиннадцать (?) лет назад уроженец города Вильны, Ури Ковнер, приехал в Киев и втерся в доверие местных филантропов. Он уверил их, что ради науки он, бросив жену и малолетних детей (!), бежал из родительского дома, желая поступить в университет. Хитрость удалась, и ему была оказана поддержка. Скоро, однако, филантропы убедились, что ошиблись в нем; что стремится он

не к науке, а к легкой наживе; что он проводит дни за чтением романической литературы; что для него не существует ни религии, ни нравственности. Поэтому они отказались поддерживать его. Тогда он увидел, что в Киеве для него слишком малая арена деятельности» [12]).

Трудно обставить какими то ни было подробностями внешнюю историю киевского периода его жизни. Он не учился в университете, но вряд-ли только потому, что ненавидел классицизм. Давая частные уроки еврейского языка, он нашел, повидимому, богатых покровителей. Так, его первая статья: „Довор л"софрей Исроэль" была доставлена в газету „Гамелиц" (по словам ее редактора Цедербаума) „нашим другом, *гвиром*" А. Бродским. Надо думать, что Ковнер приложил к этому своему литературному опыту достаточно подробное письмо-автобиографию. Он, видно, уже тогда, веруя в особую значительность своей жизни, имел склонность к эпистолярно-автобиографическому жанру. Поэтому Цедербаум, желая представить Ковнера своим читателям, уже располагал кое-какими сведениями о нем. „Автор этой статьи, — молодой человек, был женат еще юношей; по прошествии некоторого времени, когда ему опротивело есть в бездельи хлеб за столом тестя и он возмечтал о пище духовной, он убежал в Житомир, в поисках мудрости и науки в тамошнем Раввинском Училище". Спасаясь от преследований отца и тестя, он переехал из Житомира в Киев. „Ныне он готовится к экзаменам в университет, и можно надеяться, что он будет разносторонне образованным человеком" [13]).

В университет Ковнер не поступил. Но здесь, в кружке еврейской университетской молодежи, надо искать его ближайших друзей. Сначала—учителей, обучивших литовского ешиботника русскому языку и начаткам общеобразовательных наук; несколько позже—товарищей по кружку, где бывшие талмудисты, быстро „овладевшие" содержанием европейской культуры, жадно прислушивались к ее „последним словам", приемами талмудического пилпула изучали „глубины" Бокля и Бюхнера и залпом проглатывали очередные книжки „Современника". Тут же, в длинных полутемных коридорах Киевского университета, Ковнер нашел внимательную аудиторию и первых учеников [1]). Из той же среды киевских студентов он услышал громкие слова сочувствия и пожелания не отступать от своего „нового и верного пути" [14]). Позже, в Одессе, тяжело уязвленный памфлетом А. Готтлобера, он еще раз убеждается в сочувствии киевских студентов, которые — по его словам [15])—советуют

[1]) Университет—это адрес Ковнера в те годы. См., напр., «Гамелиц» 1865 г. № 47., 1866 г. № 10.



ему начать против А. Готтлобера процесс. Общество брата, студента-медика, нашедшего в эти годы досуг для монографии о Спинозе, конечно, много способствовало быстрому росту Ковнера.

В те годы высшая школа в Одессе еще только основывалась, и Киев был единственным университетским городом еврейской „черты". Это придавало особый отпечаток киевскому еврейскому студенчеству. Им приходилось вести не только обычную борьбу за сочувствие и признание во вне, перед ними с особой настойчивостью выростали „роковые" проблемы „образованного еврея". Вот как, в обычном тоне публицистки периода „Рассвета", излагал в 1866 г. некий Коссовский-Гордин киевские еврейско-студенческие настроения: „Еврей-студент был отвергаем и евреями, и христианами: евреями за то, что они не признавали в нем еврея, а христианами, быть может, за то, что он еврей. Но этот отвергнутый всеми студент-еврей все таки желал оставаться евреем, но не с теми отжившими и отвергнутыми понятиями своих консервативных единоверцев, а евреем, достойным своих великих предков, согласно учению своего великого законодателя Моисея; евреем, сочувствующим великим идеям прогресса и необходимых преобразований; евреем-гражданином того отечества, под законами которого он живет. Он хочет доказать на деле, что евреи не составляют государства в государстве; он не желает стоять вне нужд, потребностей, преобразований и законов своего отечества; он желает принести свои свежие силы, свои приобретенные познания на пользу отечества, которому он всем обязан. Таким евреем желает быть образованный еврей. Он хочет трудиться и действовать, а не быть холодным и праздным зрителем всего его окружающего. И для достижения всего этого бедный студент-еврей был обречен на жертву нужде, недостатку и двойному преследованию" [16]).

Нет сомнения, что под этой декларацией студента-еврея охотно подписался бы и Ковнер. Трудно сомневаться также в сочувствии его к политическим выступлениям передовой части киевского еврейского студенчества (благодарственный адрес Харьковскому генерал-губернатору Сиверсу, возбудившему вопрос о некотором расширении еврейских прав; сочувственное письмо цадику Беру Фридману, который решил „перейти к жизни новой и честной"). И в том случае, когда Ковнер выступает на страницах „Гамелица" с письмом от имени киевских студентов, в его заявлении нет ничего специально ковнеровского; все в нем от „маскильской" расплывчатой политической терминологии. „С этим письмом обращаются студенты Киевского университета с просьбой помещать отныне регулярно в „Гамелице" выдержки из наиболее распространенных газет, где говорится о нашем народе. От этого

будет для киевских студентов большая польза; ведь часто случается, что о нас евреях пишут в русских газетах—хорошее или дурное, а мы об этом ничего не знаем. Это дает повод говорить, что нам не дорога честь нашего народа“ [17]).

III.

Чиновник особых поручений при Киевском генерал-губернаторе В. Федоров (в еврействе Гринбаум)—любопытная фигура тогдашнего Киева.

Он был партизаном „гаскалы“ в ее самый героический период, в дни доктора Лилиенталя. Ко времени Ковнера образ загадочного доктора уже обростал легендарной таинственностью и постепенно утрачивал реальные контуры. Не совсем ясно, почему Гринбаум вдруг резко порвал с еврейством и преобразился в еврейского цензора В. Федорова. Он остался, впрочем, до конца дней пленником своего происхождения. По официальным обязанностям и по внутренним побуждениям Федоров был в курсе культурной борьбы в еврействе того времени. Он вел оживленную переписку с Готтлобером и другими еврейскими писателями, переводил „Иерусалим“ М. Мендельсона (книга вышла с предисловием П. Смоленскина); он был инициатором известного обращения к еврейским литераторам. Федорова не назвали „новым Эйзенменгером“, но таким прозвищем был клеймен позже Ковнер [18]).

Федорова-Гринбаума не мог не знать молодой Ковнер, и на нем должен был задержаться его внимательный взгляд. Кажется, что между этим „надворным советником и кавалером из евреев“ и безвестным вольнослушателем университета была какая-то—пока еще трудно прощупываемая—связь. Были ли они знакомы? Может быть, Федоров поразил Ковнера и „подчинил“ себе, или внимательные, но скрытные, они только наблюдали друг друга? Или уже чувствовали „роковое“ сходство, которое открылось полностью позже, в других обстоятельствах?

Но к вопросу о взаимоотношениях Федорова и Ковнера можно подойти ближе, оставаясь на строго фактической почве.

Ковнеровское отрицание „по Писареву“ как будто вовсе оторвалось от еврейских корней; и его нигилистический выстрел—„Хокер Довор“—современники оценили так: российский нигилизм ворвался в еврейское литературное гетто. Евреи, которые, как известно—писал Готтлобер [19]),—вообще склонны подражать народам, среди которых живут, заразились очередной болезнью—нигилизмом. Нехорошо и опасно

только то, что они распространили „законы нигилизма“ и на то, что является исключительным достоянием Израиля.

Под тем же приблизительно углом зрения рассматривал выступления Ковнера и другой, значительно более к нему расположенный современник — Л. О. Гордон. В своем письме к нему он писал: „Естественные особенности еврейской литературы вы усиливаетесь примеривать (sic) одной европейской меркой, пожалуй, одним русским аршином“.

Готтлобер и Гордон восстали против „европейской мерки“ и „русского аршина“. Нигилизм для них—наносная болезнь, неожиданно, вместе с первой брошюрой Ковнера появившаяся в еврейской среде. Странным образом, Федоров-Гринбаум первый уловил нарождающийся еврейский нигилизм, и еврейские истоки его были отмечены впервые чиновником-осведомителем на страницах официальной „записки“.

„Записка“ эта была известна до сих пор только в своей заключительной части, которая была опубликована тогда-же в газете „Киевлянин“ (1864 г. № 58) и заключала в себе обращенную к еврейским писателям просьбу высказаться по основным вопросам еврейской политики российского правительства, или, как тогда выражались, по „основным вопросам еврейского просвещения“. На этот призыв, как уже упоминалось, откликнулся среди других тогда еще совершенно безвестный Ковнер. Оригинальный текст этой „записки“, найденный мною в Киевском бывш. генерал-губернаторском (ныне Историческом) архиве [1]), дает возможность обставить кое-какими новыми данными историю встречи молодого нигилиста и „цензора еврейских сочинений“.

В этой „записке“ Федорова специальный раздел посвящен „печальным последствиям нигилистического направления“. Он видит главную опасность в безверии, которым все больше и больше проникается еврейская молодежь; ее толкает к безверию ревностное изучение средневековых философов. Утратив религиозную почву и быстро приобщившись к европейскому атеизму, еврейская молодежь, по Федорову, естественно, обращается в нигилизм. Еврейские выводы из

---

[1]) При любезном содействии заведующего Киевским губ. архивом В. В. Мияковского. „Записка“ эта хранится в собрании „Записок по еврейскому вопросу“. Сохранилась она в совершенно дефектном состоянии: нет ни первого, ни последнего листа, даты и подписи. Но содержание ее дает возможность назвать совершенно точно автора и датировать первой четвертью 1864 г.: в записке есть упоминание, что со дня отмены типографской монополии — 26 апреля 1862 г. — прошло 2 года.



нигилизма—(с ними боролись Готтлобер, Цви Габавли и др.) имеют для Федорова второстепенное значение. Его занимает причина, а не следствие, и он предлагает правительству решительное средство. Необходимо пересмотреть всю систему еврейского просвещения, построив ее на традиционно-религиозных основах.

„Печальные последствия нигилистического направления,—писал Федоров—к величайшему прискорбию и соблазну всего еврейства, видны уже отчасти на молодежи в России, но более еще в Царстве Польском и Галиции. Повременное еврейское издание „Гахолуц", находящее, к сожалению, большое сочувствие среди учащейся в России еврейской молодежи, дышет неверием и кощунством не только над священными для евреев преданиями, но и над Моисеевыми законами и библейскими книгами. Начитавшись по верхам богословско-философских сочинений, молодые люди, при весьма немногих счастливых исключениях, оставляют религиозную почву и нередко переходят к открытому неверию и безбожию. *Малочисленен еще кадр нигилистов. Но он заслуживает серьезного внимания правительства в том отношении, что около него группируются все те, которые переносят отрицание из области веры в область политики*...

„...*Если общество и государство несли доселе ущерб и траты сил от суеверия евреев и слепой их преданности всему тому, что завещано предками, то обществу и государству предстоит нести еще больше трат и ущербов от образования евреев, принявшего с самого начала столь пагубное направление*... (курсив мой). Евреи, оставаясь евреями, должны получить образование, основанное на вере их предков, не искажая ее лжемудрствованиями и всецело сохраняя религиозное чувство, столь необходимое для их собственного счастья и государства, которого они составляют значительную часть населения".

Так, Ковнер первый принес русский нигилизм на еврейскую улицу. Так, Федоров, на другом форпосте, первый возвещал вовне о „печальных последствиях еврейского просвещения".

Ковнер по настоящему пугал Федорова. Перед ним уже мелькнул в тумане страшный образ еврея-революционера. Но оба, надворный советник и нигилист, неожиданно сходились во взглядах на самые тревожные вопросы еврейской общественности.

Их согласные мысли о роли еврейского языка заслуживают особого внимания и даже текстуального сопоставления. Ведь, взгляд



Ковнера на еврейский язык был стержнем будущей ожесточенной полемики и создал Ковнеру почти что изолированное положение.

„Записка“ Федорова.

Древне-еврейский язык, как язык мертвый, крайне неудобен для выражения на нем, ясно и точно, живой науки. Мало теперь в России и заграницей таких писателей, которые бы могли и хотели изложить какую-нибудь отрасль знания на еврейском языке. Ибо и то скудное число сочинений, которое напечатано в последнее время на еврейском языке с научным направлением, не находит себе сбыта за неполнотой содержания и неясностью изложения.

Ближайшее знакомство евреев с русским языком наносит удар за ударом так называемой еврейской литературе. Такова неотвратимая участь всех древних языков (лист 6).

„Хокер Довор“.

В последние тридцать лет в еврейской литературе стали появляться книги, посвященные естественным наукам. Но эти книги, в большинстве своем, переводные, так как не много имеется среди пишущих на еврейском языке лиц, которые могли бы дать что-нибудь оригинальное по этому вопросу. Но большинство этих переводов не изданы на всем понятном разговорном или ясном и легко доступном читателю еврейском языке (стр. 42).

Еврейские писатели должны при помощи еврейского или разговорно-еврейского языка вызвать у читателя жажду знания — жажду эту последний сможет утолить только при помощи живых языков (стр. 56).

Резко отрицательное отношение Федорова к еврейской средневековой философии — он и этому посвящает специальную главу: Неблаговременность распространения между евреями древних философских книг [1]) — разделял несомненно и Ковнер. Печатая свой ответ на „вопросы“ Федорова, он не случайно выпустил „по известной причине“ раздел о средневековой еврейской литературе [2]).

Федоров выступает в своей „записке“ решительным защитником „книг на еврейском жаргоне“. Читая ответ молодого нигилиста, он и по этому вопросу встретил сходную точку зрения. Известны благоприятный отзыв Ковнера о газете на разговорном языке „Кол-Мевасер“, его краткие соображения о пользе книг на народном языке („Хокер-Довор“, стр. 55).

---

[1]) Вот основные мысли Федорова: „...Мне кажется, что книги учено-философские, написанные на еврейском языке в так называемый аравийско-испанский период, должны быть допускаемы к обращению в невежественном еврейском населении не иначе, как с особой осторожностью. В самом деле, как начать первоначальное научное образование народа посредством книг, в коих на полу-понятном древнем языке, подающем повод к разным толкованиям, излагается учение Аристотеля, Платона и других языческих философов о предметах, которые должны быть для народа уяснены на основании откровения и св. писания. Скажу необинуясь, что скудость подобных книг гораздо полезнее народу, чем обилие их...“

[2]) Тут следует указать, что, как нам представляется после двукратных поисков в киевских архивах, подлинники записок Ковнера и др. еврейских литераторов, откликнувшихся на призыв Федорова, можно считать утраченными.



Нужно вспомнить еще один факт из биографии Ковнера. Через три года, в декабре 1867 г., не надеясь провести через одесскую цензуру свою написанную желчью и сжигающую мосты отступления книгу „Церор Прохим", он получает разрешение на печатание ее от киевской цензуры. А в Киеве и тогда Федоров-Гринбаум сохранял свое нераздельное влияние на еврейские дела [1]).

Мы знаем: в Киеве, среди безвестных друзей в университетских коридорах, литовский ешиботник выростал в „Писарева". Тогда же в Киеве „чиновник особых поручений", на страницах официальной записки, отмечал первый шум грядущей грозы. Мы указали целый ряд весьма важных совпадений в основных взглядах на проблемы еврейской культуры этих двух людей, столь далеких тогда по общественному положению и общественно-политическим настроениям.

Все это, как кажется, дает право в биографии Ковнера поставить проблему: Ковнер и Федоров.

IV.

Рано оборвались годы ученичества. Ковнер увозит с берегов Днепра радость первых успехов и больших надежд, одинокое счастие гордых мыслей. В 1866 г. он переезжает в „веселый град Одессу, где наряду с верно заложенным фундаментом просвещения еще живет множество евреев во мраке и невежестве" [20]). Он становится деятельным сотрудником одесского „Гамелица".

Ковнер не раз указывал, что̀ именно заставило его предпочесть „Гамелиц" другим органам еврейской печати. Он об этом писал в своем „Ответе": „Нельзя скрыть, что эта газета сделала больше других газет на пользу евреев" [21]).

Выбор был небольшой. „Лыкскую газету („Гамагид") — писал Ковнер в своем уже упомянутом письме к Л. Гордону — я всегда презирал". „Гакармел" Фина был безнадежно скучен. „Гамелиц", руководимый первым еврейским журналистом, Александром Цедербаумом, превращался в те годы в настоящую свободную трибуну. Определенного направления газета не имела, и это было ее главным достоинством. С поразительной пестротой здесь чередовались статьи представителей различных направлений—при всем привкусе выспренной „мелицы", они всеже будили мысль. Длинные, не всегда удобопонятные статьи

[1]) На обложке книжки напечатано: „дозволено цензурой 12 декабря 1868 г.". Тут явная опечатка: надо читать „1867 г.". Ковнер послал печатный экз. ее Л. Гордону в апреле 1868 года.



и нейтрализующие примечания редактора обеспечивали газету от посягательств цензуры. Неприхотливая читательская масса читала газету целиком; передовая молодежь искала в ней нового. Запальчивые и острые памфлеты Ковнера сделали газету особенно близкой молодежи. Читатели со все наростающим вниманием следили за разворачивающейся на страницах „Гамелица“ литературной баталией, которая постепенно втягивала новых и новых участников. В стороне от битвы не остается почти ни один из еврейских литературных деятелей. А молодежь, глашатаем которой выступает Ковнер, выделяет из своих рядов ему на помощь нескольких литераторов с именами, до тех пор почти или совсем неизвестными. Вокруг Ковнера заметно выростает группа единомышленников. Вот какой характерный эпиграф из „Современника“ взял к своей брошюре самый решительный из литературных друзей Ковнера — Иосиф (Осип) Лернер: „...Но есть в тебе, публика, некоторая доля людей, теперь уже довольно значительная доля, — которых я уважаю... Добрые и сильные, честные и умеющие, недавно вы начали возникать между нами, но вас уже не мало, и быстро становится все больше. Если бы вы были публика, мне уже не нужно было бы писать. Но вы уже не публика, а уже вы есть между публикой, — поэтому мне еще нужно и уже можно писать“ [22]).

Редактор „Гамелица“ первое время сохраняет редкую объективность. Его длинные примечания часто служат Ковнеру защитой. Наиболее яростные нападки на Ковнера появляются либо на страницах других газет, либо выходят отдельным изданием. Такова в самых общих чертах внешняя обстановка первых годов публицистической деятельности Ковнера, описанная уже неоднократно с достаточной обстоятельностью.

То, что в киевские дни было окутано туманом мечты, — ныне в значительной части было реализовано действительностью. Во время написанная книга счастливо попала в цель. Муравейник встревожен. Он вызвал грозу; она по силе и шуму превзошла его горделивые ожидания. Возгласы одобрения друзей, нестройный, но сильный хор хулителей, представлявшийся Ковнеру „концертом в зверинце“, в равной мере должны были льстить его самолюбию. Но наряду с этим в нем наростало и крепло злобное чувство.

Нарыв назревал медленно. Нападки и обвинения пристрастных критиков начинают все сильнее уязвлять самолюбие. Сначала он, по мере возможности, защищается от необоснованных придирок [23]), затем с горечью замечает, что редактор газеты, опасаясь чрезмерного обострения полемики, снабжает его статьи двусмысленными примечаниями,

а иногда и просто прибегает к помощи редакторского карандаша. Он часто раздумывает на тему о необходимых достоинствах „настоящего" редактора. Он должен быть умен, образован, а главное, объективен; должен „помещать в своей газете и статьи, направленные против него самого" [24]). Как мало похож на такого идеального редактора Цедербаум! Привлекшая в начале Ковнера его кажущаяся бесстрастность, при ближайшем рассмотрении, оказывается корыстной беспринципностью. Ковнер начинает понимать, что редактор „Гамелица" ценит в нем только его полемический талант-средство для привлечения подписчиков, что, когда это понадобится для пользы издания, он закроет ему доступ на страницы газоты. Он уже видит первые признаки такого изгнания. Уже с меньшей готовностью предоставляют ему место на страницах „Гамелица"; резкий тон его выступлений серьезно начинает пугать редактора газеты, и уже не раз остаются без ответа резкие нападки критиков. Некоторые из своих статей он вынужден печатать на страницах скучного „Гакармела". А в конце апреля 1867 г., в письме к единомышленнику и другу, Аврааму Паперне, он жалуется, что ему негде писать, ни одна из газет не хочет его печатать, да в некоторых он и сам не хотел бы печататься [25]).

Тщедушная фигурка Александра Цедербаума, выростая, отбрасывает все большую и большую тень; постепенно она закрывает собою всех прежних недругов Ковнера. Борясь с далекими противниками, он не заметил, что главный его враг склонился над ним с лицемерно-участливой улыбкой. Борьба с ним, личная, непосредственная, становится для Ковнера на время главной задачей. Он тщательно собирает материал для обвинительного акта против Цедербаума. Злорадно отмечает его вольные и невольные прегрешения. Когда редактор „Гамелица" сам исправляет на страницах газеты одну из ошибок, Ковнер напоминает ему пословицу: „одна ласточка весны не делает" [26]). Так создавалась книга „Церор Прохим".

Свое чувство личной ненависти к Цедербауму он с большой страстностью и стремительностью излил на страницах своего длинного и торопливого письма к Гордону. Приводим этот отрывок почти полностью [1]). „Г а м е л и ц у я всегда сочувствовал и симпатизировал, потому что в нем встречал нередко статьи дельных авторов; но стал я его ненавидеть именно с тех пор, как я начал печатать мои статьи в нем, и вот почему. До печатания моих статей я обратил внимание

---

[1]) Печатается с сохранением характерных особенностей орфографии и грамматики подлинника. Курсив везде принадлежит Ковнеру.



только на дельную сторону Гамелица, т.-е. на статьи сотрудников. Редактора же самого я вовсе не заметил, или не обращал на него никакого внимания; но как только Цедербаум начал окружать мои статьи двусмысленными примечаниями, а очень часто исковеркал для своих целей и смысл моих слов, — тогда я начал следить за ним более внимательно и дошел до того убеждения, что он жалкий писака, готовый на всякие подлости из за деньги, способный вилять хвостом в те стороны, где ему кажется повыгоднее, а самое главное, что он прости Аллах невежа в полном смысле слова. Все что Цедербаум пишет есть — или бессмыслица, или переливание из пустого в порожнее, или переверкивание слов других. Что он не знает по еврейски, что у него премерзкий слог, что у него нет никакой логики, никакого смысла — вы можете убедиться, или убедились давно, из каждой его статьи. Все это впрочем не возбудило бы меня еще выступить против него так настойчиво, но его наглое самохвальство на каждой странице, его лицемерие, его злоупотребление газетой, его неслыханная дерзость, его жалкая мелочность на каждом шагу, его — нечего греха таить — подлейшие поступки со мной в его же Гамелице — вот что вызвало меня на бой с ним. И эта борьба не есть — донкихотством, потому что Цедербаум, хотя он на самом деле не более, как ветреная мельница, пользуется авторитетом у неопытной еврейской молодежи, что по моему мнению очень вредно — и вот почему я хочу низвергнуть его с пьедестала, что мне, кажется, и удалось. Вы упрекаете меня, что я зову Цедербаума „хайот" (портной) и притом наивно спрашиваете: „неужели вы действительно того мнения, что ремесло презрительно для человека?" На это я вам отвечаю: я всегда буду благоговеть перед портным, который будет дельным редактором; но всегда буду презирать редактора, который годен быть только портным. С этой именно точки зрения я обзываю Цедербаума и портным, и сапожником, и ковалем и т. д. Впрочем, вам надо знать Цедербаума лично, чтобы судить о нем, — потому что именно его личность бросает яркий свет на его так называемую литературную деятельность..." В этом письме (от 14 июня 1868 г.) он разъяснял Гордону некоторые недоумения, возникшие у последнего при чтении „последней дани еврейскому языку" А. Ковнера (так он в письме назвал „Цeрор Прохим").

Но и в эту бессонную июньскую ночь 1868 г., когда он, волнуясь и спеша, покрывал узко насаженными строчками шестнадцать страниц своего письма — исповеди, он скрыл от своего адресата одну важную подробность из истории своих отношений с Цедербаумом. Он, вероятно, и сам постарался забыть этот случай; только на миг его обожгло воспоминание, и остановилась опытная рука, а через миг он написал: „Для меня

существует только истина и ложь, честность и подлость. Я бичую ложь и подлость, где бы они не проявлялись, не обращая никакого внимания, принесу ли я этим пользу или вред. Я делаю то, что внутренние побуждения заставляют меня делать, и когда истина (как мне кажется) перед моими глазами, я не соображаюсь ни со временем, ни с местом, ни с другими условиями. Я могу ошибаться и очень часто даже, — но все то, что я высказываю, я высказываю искренно, без всяких задних мыслей".

Но Гордон не знал, как указано, одной подробности из творческой истории „Церор Прохим"; поэтому ему эти строки, несомненно, показались банальными, а может быть только неумными. Он не знал, к какому старому средству в борьбе с Цедербаумом и его детищем прибег Ковнер, как сложился писательский план его последней еврейской книги, какое употребление получили отдельные ее части.

Этого не знал, кажется, ни один из современников Ковнера; этого не знали и его биографы. В декабре 1867 г., оперируя некоторыми данными, которые после войдут в его книгу, он написал бумагу, которая на безжалостном языке действительности носит название доноса. На суд генерала Коцебу, Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора, он вынес свою личную распрю с „Гамелицом".

Терпеливо собрав те данные, которые могли особенно повредить газете в глазах официальных ревнителей еврейского „просвещения", предусмотрительно заготовив вещественные доказательства, тщательно переписав на бело свою бумагу, — 23 декабря он понес ее в канцелярию генерал-губернатора. Чиновник, пришивший эту бумагу к „делу" об „Гамелице", имевшемуся в канцелярии, сохранил для историков еврейской литературы этот печальный документ. Эту страницу из „неизданного Ковнера", обнаруженную мною в быв. Одесском генерал-губернаторском архиве, привожу здесь целиком.

Его высокопревосходительству

Господину Новороссийскому и Бессарабскому генерал-губернатору, генерал-адъютанту П. Е. КОЦЕБУ

Виленского уезда Голованинского мещанина Альберта Григорьевича КОВНЕРА.

ПРОШЕНИЕ.

Священным долгом считаю обратить внимание вашего превосходительства на одно обстоятельство, служащее важным

препятствием к образованию евреев и к сближению с русским населением во всей России вообще и в Новороссийском крае в особенности. В Одессе издается еврейская газета под названием „Гамелиц"; газета эта под маской просвещения распространяет глубокий мрак и под маской смирения возбуждает умы. Будь она на русском языке, она бы и полгода не смогла существовать, но на еврейском языке, недоступном правительству и русскому общественному мнению, газета эта благоденствует вот уже седьмой год, и впродолжение этого времени успела таки распространить порядочное количество мрака и фанатизма. Кроме того эта газета отличается отсутствием всякого направления, логики, добросовестности и всякого смысла,—она еще берет под свою защиту цадиков, этих страшных фанатиков, эти язвы еврейского народа, эти причины стольких зол и несчастий, против которых выступают лучшие люди из евреев. „Гамелиц" выставляет этих противников всяких улучшений и поборников тьмы и суеверий, как самых полезных людей, и ставит их выше духовенства и официальных духовных деятелей. В больших городах, где масса евреев более или менее знакома с окружающими их элементами, мало обращают внимания на вредную пропаганду, но в маленьких местечках, где евреи совершенно чужды всякой современности и где, следовательно, газета ему служит единственным проводником понятий и идей, „Гамелиц" приносит громадный вред [1]). Этого мало: в последнее время, когда все лучшие люди из евреев стараются стать русскими в полном смысле этого слова, „Гамелиц" возбудил новый довольно щекотливый вопрос, который может отодвинуть евреев на целые века назад. Дело в том, что г. Цедербаум, редактор „Гамелица", предлагает, чтобы евреи купили Палестину и выбирали себе князя из дома Ротшильдов, который устроил бы там правительство. Понятно, какой толчек назад может подать евреям эта

[1]) Ковнер указывает на статьи: А. Цедербаума (1866 г. № 1) и С. Абрамовича «Лин-Мишпот» (1865 г. № 43). Статья эта, вышедшая также отдельным изданием (Житомир, 1867 г.), является, как известно, ответом С. Абрамовича на анкету Федорова. Вот в какой фразе из этой обширной (40 стр.) статьи нашел Ковнер доказательство сочуствия Абрамовича по отношению к цадикам: «Нельзя требовать, чтобы весь народ целиком отличался добрыми нравами и ел трудовой хлеб. Все же мы полагаем, что если времена изменятся к лучшему, то уменьшится среди нас число цадиков».

Замечания Ковнера на указанную статью Цедербаума и составляют первый «цветок» в «Церор Прохим» («Пучек цветов») стр. 19).



мысль. Коль скоро еврей будет иметь малейшую надежду на осуществление подобной гипотезы в настоящее время, он не станет образовываться, не будет сылать (!) своих детей в учебные заведения и будет еще больше чуждаться русского элемента и больше еще замкнется в заколдованном кругу своем и все труды лучших людей из евреев пропадут даром [1]).

Прилагаю при сем тексты и буквальный перевод некоторых мест из разных статей „Гамелица", в которых г. Цедербаум открыто защищает цадиков, ставит их выше духовенства и развивает свою нелепую мысль о регентстве Ротшильдов.

От поверки моего перевода я покорнейше прошу отстранить еврейского цензора, как лицо прямо заинтересованное в этом деле.

Для избежания разных неприятностей я покорнейше прошу ваше высокопревосходительство оставить мое имя известным только Вам.

Виленский мещанин Альберт Григорьевич Ковнер.

К этому были приложены три номера газеты. Инкриминированные редактору „Гамелица" места были очерчены цветным карандашем.

Этот документ не требует, конечно, подробных разъяснений. В другом месте я указывал, что и по существу эта решительная попытка Ковнера покончить свои расчеты с „Гамелицом" увенчалась полной неудачей [28]). Генерал Коцебу вряд-ли нашел в этом произведении „виленского мещанина" что-нибудь такое, что бы заставило его прислушаться к нему особенно внимательно; хотя можно предположить, что Ковнер сделал некоторые попытки к личной встрече с генералом [2]). Даже Цедербаум, имевший личные связи с чиновниками генерал-губернаторской канцелярии, ничего не узнал об этой печальной подробности из „предистории" „Церор Прохим". Только тогда, когда эта книга вышла в свет, взорвав за Ковнером мосты отступления не только в „Гамелиц", но и в еврейскую прессу вообще, когда Цедербаум считал возможными все приемы в последней полемике с Ковнером,—только тогда, да и то намеком обвиняет он его в доносе на „Кол Мевасер", хотя к этим неприятностям для Цедербаума Ковнер никакого отношения не имел.

---

[1]) Это написано по поводу нескольких полубессмысленных фраз, ловко выхваченных из длиннейшей, печатавшейся со множеством продолжений, статьи А. Цедербаума (1867 г. № 9).

[2]) Так, напр., Ковнер подносит свой «Церор Прохим», как «знак глубочайшего благоговения» бывшему Новороссийскому генерал-губернатору, князю С. Воронцову. Книга хранится в «Воронцовском» Отделе Одесской Университетской Библиотеки.



Известно, как настойчиво преследовал Цедербаум злобного памфлетиста. Ковнер был вынужден покинуть Одессу [29]). Но и после, в далеком Петербурге, среди иных настроений и забот, Ковнер не забывает старой обиды; он не пропускал редких, правда, случаев, чтобы отпустить колкость по адресу редактора „Гамелица" [30]).

„Я возымел мысль сделаться реформатором моего несчастного народа"—вот как резюмировал Ковнер (в уже цитированном письме к Достоевскому) содержание того периода своей жизни, которым мы занимались в этом очерке.

Верна ли эта самооценка?—На этот вопрос уже был дан ответ гениальным корреспондентом Ковнера [31]). Ответ Достоевского взят нами, как эпиграф к этому очерку.

С. Боровой.

Источники.

1. Л. П. Гросман. Исповедь одного еврея (М.-Лгр. 1924 г.), стр. 6.
2. «Гацофе» 1904 г. №№ 325, 326, 334, 339.
3. С. Л. Цинберг. А. Ковнер (Писаревщина в еврейской литературе). «Пережитое», т. II. (СПБ, 1910 г.), стр. 130—159; его-же История еврейской печати в России (СПБ. 1915 г.), стр. 142—150; С. Л. Цитрон. Решимот ле-толдот гаитонот гоиврит. IV. Гамелиц. («Гаолом» 1913 г.)
4. Письмо к А. Паперне, опубликованное последним в «Гейд Газман» 1909 г. № 132.
5. Канкан ходош молей йошон (Вильна, 1867 г.).
6. Хатас Неурим (Вена, 1876 г.), стр. 76.
7. Неопубликованное письмо к Паперне—цитир. С. Л. Цинбергом. «Пережитое», т. II, стр. 146.
8. Хокер Довор (Варшава, 1865 г.), стр. 10.
9. «Гейд Газман» 1909 г. № 144.
10. «Исторический Вестник» 1903 г. №№ 3—4. Некоторые сведения о семье Ковнеров можно найти в анонимной биографии доктора Савелия Ковнера (не составлена ли она его братом—Авраамом?), приложенной к посмертному изданию его работы «Спиноза, его жизнь и сочинения» (Варшава, 1897 г.).
11. Л. П. Гросман, указан. соч., стр. 103.
12. «Гамагид» 1875 г. № 21 (стр. 182).
13. «Гамелиц» 1864 г. № 14.
14. М. Г. Моргулис—«Гамелиц» 1866 г. № 12.
15. Неопубликованное письмо к Л. О. Гордону.

16. «Рассвет» 1861 г. № 31.

17. Цитирую по С. Л. Цитрону, «Гаолом» 1913 г. № 21.

18. (Цви Габавли), Шейреш Довор (Вильна, 1866 г.), стр. 13.

19. А. Б. Готлобер. Игерет цаар баалей-хаим (Житомир, 1868 г.), стр. 9. 17.

20. Хокер Довор, стр. 51.

21 Ibid., стр. 53.

22. «Современник» 1863 г. № 3 — О. Лернер. Дореш эл гамейсим (Одесса 1868 г.), стр. 4.

23. См., напр., «Гамелиц» 1866 г. № 28.

24. Церор Прохим (Одесса, 1868 г.), стр. 12.

25. «Пережитое», т. II, стр. 146.

26. Церор Прохим, стр. 26.

27. Генерал-губернаторский архив в Одессе — Дело 1857 г. № 1957. «О дозволении издания газет купцу А. Цедербауму».

28. См. мою работу: «Эсэр шнойсов горишонот шел Гамелиц» (наход. в печати).

29. С. Л. Цитрон — «Гаолам» 1913 г. № 29.

30. «Голос» 1873 г. №№ 4, 67 — «Пережитое», т. II, стр. 144, прим. 2.

31. «Биография, письма и т. д. Ф. Достоевского» (СПБ., 1883 г.), стр. 320. Письмо от 14 февраля 1877 г.

Из общественных настроений 60-х годов.

I.

Конец 50-х и начало 60-х годов прошлого столетия являются знаменательным периодом в жизни русских евреев не только в отношении внешнем (отмена института кантонистов, „пойманичества“ и др. ужасов Николаевского режима, крупные правовые облегчения для значительных категорий еврейского населения), но и в смысле внутреннем. Время это по справедливости может быть названо эпохою перелома в культурной и общественной жизни русского еврейства. Новые веяния в отношении евреев, сказавшиеся тогда в законодательстве и жизни, дух терпимости и гуманности, дававший себя знать в русской литературе и печати, общественное оживление, охватившее Россию, — все это не могло не найти отзвука в еврейской среде и породило здесь движение, характеризуемое стремлением к сближению с русской культурою и гражданственностью. Это стремление, уже и ранее ощущавшееся наиболее сознательною и вдумчивою частью еврейской интеллигенции, неминуемо должно было в корне парализоваться дореформенными условиями жизни русского еврейства, создававшими и укреплявшими в нем отчужденность от русской образованности и общественности. Безпочвенность, на которую дореформенные порядки обрекали еврейскую интеллигенцию, неизбежно порождали в более чутких из ее представителей то мучительное недовольство, которое становится уделом человека, поневоле изолированного от окружающей его жизни, неудовлетворенного в своих общественных влечениях и культурных интересах, которые естественно тяготеют к окружающей среде, но ею отвергаются. «Я испытываю — говорит один из героев Леванды, принадлежащий к этому типу — адские муки каждый раз, когда я подумаю, что я — точно пес, не имеющий хозяина, уныло бродящий по улицам, не имеющий кого любить, кому быть верным, к кому приласкаться. Такой пес, заметил ли ты, потерял даже привычку лаять, потому что ему нечего оберегать, некого защищать.

Он, молча и равнодушно, проходит мимо ночного вора, проникающего в сном объятую избу: Пусть себе крадет, мне что за дело! А вот найду кость, обгложу ее и буду сыт. Больше мне не нужно!...» Новые веяния в русской жизни и литературе эпохи „великих реформ", создавая недостававшую ранее почву для сближения, имели глубокое значение для еврейского интеллигента, жаждавшего — по выражению того-же героя Леванды — „завоевать себе отечество". Необходимо, вместе с тем, иметь в виду многозначительное изменение, обозначившееся к этому времени в самом составе еврейской интеллигенции в России: наряду с прежним самоучкой — „маскилом", на арену выступает интеллигент новой формации. Если первый, воспитавшись на традициях Мендельсоновского направления, отличался отчужденностью от русской культуры и жизни, и образованность его носила отпечаток германского влияния, то интеллигент нового типа был питомцем раввинского училища или университета, был знаком с русской литературою, тяготел к ней и к миру обновляющейся России. В общественном движении, сказавшемся в русском еврействе в конце 50-х и начале 60-х годов, этой новой интеллигенции принадлежала доминирующая роль, и ее выразителем явился основанный в 1860 г. первый русско-еврейский орган — „Рассвет", на возникновение которого творец его, О. А. Рабинович, смотрел именно, „как на событие, которым обозначается вступление евреев в России в новый фазис общественной жизни, как на черту, отделяющую старое время от нового." Одно из крупнейших значений этого общественного движения заключается в том, что оно закрепило за дальнейшим ходом просвещения русских евреев тот м е с т н ы й колорит, которого ему недоставало в предшествовавшую пору. Бурные события в Западном крае, в связи с польским восстанием 1863 г., резко поставив пред еврейским обществом вопрос о политической ориентации, должны были усилить в нем тяготение к вступившей на путь обновления России.

Это знаменательное общественное движение в русском еврействе начала 60-х годов получило изображение в лучшем из произведений Л. О. Леванды, его романе-хронике „Горячее время". Бытописатель по преимуществу, мало места отводивший „выдумке", покойный беллетрист охотнее всего черпал материал для своих произведений из непосредственных наблюдений и личных переживаний. Автобиографический элемент и обилие сюжетов и аксессуаров, заимствованных из реальной действительности, сообщают его повествованиям жизненный, порою подлинно исторический характер. Большинство персонажей, рисуемых Левандою, в основе своей, воспроизводят в художественной форме черты

и образы тех лиц и деятелей, с которыми этот вдумчивый наблюдатель действительно сталкивался, преимущественно на своей родине — в Минске. Это последнее обстоятельство, между прочим, подчеркнули земляки Леванды в своем приветственном адресе по случаю 25-летия его литературной деятельности. „Вашими произведениями — писали они — увековечена история нашего родного города, со времен Лилиенталя и учреждения еврейских училищ до времен польских смут, столь художественно Вами очерченных... В симпатичных типах Арнольдов („Депо бакалейных товаров“), Сариных и Кранцев („Горячее время“) мы с гордостью узнаем близких и родных нам людей, плоть от плоти нашей“. Что в данном случае пред нами не проявление „местного патриотизма“, а что составители адреса имели основание утверждать то, что они говорили, это доказывает и ответное письмо Леванды к землякам: „Поверите-ли, что я всегда питал и питаю к нашему Минску такую, можно сказать, суеверную любовь, что я почти серьезно приписываю все успехи в моей жизни тому обстоятельству, что я родился в нашем городе, городе „характеров“ по преимуществу, характеров, по образцу которых я закалял и свой характер... И я свою любовь к нашему родному городу выражал тем, что положительные типы для моих беллетристических произведений я, большею частью, брал из него, из воспоминаний и впечатлений детства, отрицательных же искал и их находил на стороне“.

Среди действующих в „Горячем времени“ лиц особенного внимания заслуживает одно, весьма интересное — именно, поручик Дубов, который, попав со своим полком в Западный край и тяготясь неудовлетворяющею его военною службой, случайно наткнулся в гор. Г. (Минск) на кружок еврейских интеллигентов, одушевленных стремлением к просвещению своего народа и к сближению его с Россией. Это открывает пред Дубовым великую задачу: приобретения для России двух слишком миллионов полезных граждан, и он с жаром и любовью работает рука об руку с еврейским передовым кружком, делит с ним труды по устройству читальни, училища, пропаганде в печати и т. п., будучи проникнут сознанием великого политического значения такой деятельности, направленной к тому, чтобы евреи почувствовали себя русскими гражданами. Стремясь расширить свою работу, он затем переезжает в гор. N. (Вильна), где имеется более крупный и влиятельный еврейский кружок такого-же характера, чтобы делить с ним „труды, хлопоты, опасения и надежды“. Деятели à la Дубов не были единичным явлением: русское общество в ту пору выделяло не мало лиц, которые подобно этому герою Леванды горячо трудились, печатным словом или

практическим делом, на поприще приобщения евреев к русской гражданственности, и имено как типовое явление, этот персонаж представляет значительный интерес. И в данном случае, в обрисовке этого действующего лица, Леванда остался верен своей обычной манере: В лице Дубова им изображен живший в начале 60-х годов в Минске Николай Андреевич Виноградов, о котором, как и об его горячем участии в работе местного еврейского передового кружка, сохранились воспоминания у некоторых сторожилов этого города.

Биографических подробностей относительно Н. А. Виноградова мы знаем весьма мало. Но счастливый случай дал нам возможность несколько ближе ознакомиться с этим прототипом Дубова, а также и с дальнейшей эволюцией его взглядов и настроений. Пред нами лежит пачка неизданных писем Николая Андреевича Виноградова к небезызвестному в свое время еврейскому писателю и общественному деятелю, Льву Моисеевичу Бинштоку (род. в 1836 г., сконч. в 1892 г.). Биншток, окончив в 1858 г. Житомирское раввинское училище, состоял в Житомире в 1859 — 1862 г.г. общественным раввином, затем — „ученым евреем“ при местном губернаторе; сотрудничал в русских органах и в еврейской печати, преимущественно по вопросам просвещения евреев, защищая необходимость для них общерусского образования. Письма Виноградова к Бинштоку, адресованные все в Житомир, относятся к 1862 г. (из Минска) и к 1864 — 1866 г.г. (из Вильны). По роману Леванды, Дубов также ранее живет в Г., под которым подразумевается Минск, а впоследствии переселяется в N., т. е. в Вильну. Каково было официальное занятие Виноградова в Минске, и служил ли он здесь — об этом мы сведений не имеем; по письму же 1864 г. из Вильны видно, что он служил здесь по Управлению Виленского учебного округа, а из другого документа мы узнаем, что в 1866 г. он состоял чиновником особых поручений при названном Управлении.

По своему тону и содержанию письма Виноградова, в особенности принадлежащие к 1862 г., настолько переносят нас в атмосферу настроений и интересов „Горячего времени“, что при чтении их местами кажется, точно они заимствованы из романа Леванды. Поводом к первому письму, с которым Виноградов 12 июля 1862 г. обратился к лично ему незнакомому Бинштоку, повидимому, послужило появившееся в печати известие об открытии, по инициативе и стараниями Бинштока, субботней школы в Житомире [1]). Письмо это столь характерно не только для

[1]) См. корреспонденцию о названной школе в № 34 „Сиона,“ от 5 февраля 1862 г.



Виноградова, но и вообще для настроения части русской интеллигенции того времени, что мы приводим его полностью:

„М. Г. Ваша общественная деятельность, Ваша благородная заботливость о благе и просвещении вашего люда дают мне смелость высказать Вам мое сочувствие, мой сердечный привет.

„Да... новым духом повеяло на нас... Жизнь наша обновляется, и для нас настало время искупления лежащих на нас срамом и укором грехов неведения.

„Давно ли мы были оскорбительно-равнодушны к участи несчастного и благородного вашего племени? Но мы почувствовали нашу вину. Мы болеем от позора родной земли.

„Первые вопли „Рассвета“ выслушаны были нами в немом удивлении. Мы негодовали... плакали... Мы слышали слова всепрощения, любви, зов к братству, единению. Но, не привыкшие к доверию, мы ждали еще — и с трепетом восторга приветствовали всякого нового деятеля на поле мысли и действия... В наше время уже ничей добросовестный труд не пропадает даром. Общество с живым участием следит за всяким шагом вперед, за усилиями честных, светлых деятелей, тут и там появляющихся в мрачном небосводе. Поэтому не удивляйтесь моему доверию к Вам — и не отвергните братски протянутую вам руку.

„Конечно, я составил бы здесь подписку в пользу святого дела просветления народного в вашей местности, — еслибы не имел обязанности заботиться о благосостоянии учреждаемой в Минске читальни [1]. Я должен ограничиться выражением сочувствия и — добрым советом.

„Одним из вспомогательных средств вам могли бы послужить публичные чтения. Учителя и ученики Раввинского училища могли бы помочь вам в этом; из их среды могут быть прекрасные чтецы. Чтения могут быть, смотря по надобности, и не на одном русском, но и на малороссийском и польском языках, если это нужно для привлечения публики. Цена за вход должна быть умеренная, доступная и для людей небогатых. Общество к чтениям может быть привлечено чрез лиц, пользующихся любовью и уважением и имеющих благотворное влияние на общественное мнение. Выбор статей должно согласовать со вкусами и развитием общества и с требованиями современности. Существенную часть чтений могли бы составить переводы из Талмуда и вообще с еврейского.

„Вот предположения, вызванные желанием выразить Вам всю мою готовность служить делу евреев. Смею надеяться, что Вы примете их, и как залог моего к Вам уважения.

---

[1]) Об открытии „публичной библиотеки при Минском еврейском обществе“ см. „Сион“, № 39, от 30 марта 1862 г.



„Я желал бы знать, как примется моя мысль в вашем обществе, и Ваше личное мнение. Я думаю об устройстве чтений в Минске, — Вы поймете легко, что мне надо знать и мнения благоразумных, опытных людей, и препятствия, какие могут случиться в этом деле.

„Я также желал бы знать о ходе вашего прекрасного дела устройства библиотеки, которое должно встретить участие всех благомыслящих людей в вашей местности. Позвольте рассчитывать, что Вы не откажетесь сообщить мне хотя-бы немногие сведения. И я, верьте, буду рад, если Вы дадите мне возможность послужить чем бы то ни было делу еврейскому. — Желая Вам всего прекрасного, остаюсь весь Ваш Николай Виноградов".

Как видно из этого письма, Виноградов не только работал по увлекавшему его делу в Минске, но и живо интересовался всем тем, что в этом направлении придпринималось в других еврейских пунктах. Об этом свидетельствуют и дальнейшие его письма. „От полноты души благодарю Вас — пишет он 8 августа 1862 г. Бинштоку — за Ваше благородством дышащее письмо, за Ваше братское доверие. Готовностью откликнуться на мой зов Вы приобрели во мне человека, искренно Вам преданного. За счастливое мгновение святого чувства высокой радости — я весь Ваш. Я пламенно желаю отслужить Вам и вашему обществу в деле просвещения, в великолепном деле общения". Далее он, исполняя просьбу Бинштока, подробно знакомит его с деятельностью бесплатной еврейской читальни, организованной в Минске, и препровождает своему корреспонденту экземпляр выпущенного по этому поводу воззвания. Он горячо убеждает Бинштока позаботиться об устройстве такой-же читальни в Житомире. „Вероятно, просвещенное еврейское общество поддержит Вас, если Вы задумаете подобное же учреждение, и я прошу Вас — не откладывайте... Ради бога, поспешите с этим благим делом". „Если Вы увидите возможность сейчас-же приступить к началу, ни мало не медля, сообщите мне. Я постараюсь собрать здесь складку в пользу вашего предприятия, пришлю и несколько книг... Вообще рассчитывайте на меня, как на верного слугу святого дела, и обо всем касающемся читальни обращайтесь ко мне. Я просил бы Вас в первом же письме уведомить меня: найдутся ли горячие поборники — из русских — в вашей местности. Если окажется нужным, сообщите адрес благородного друга просвещения, чтобы я мог снестись заблаговременно. Ваши местные условия жизни всего лучше укажут Вам, ч т о надо и к а к делать. Но главное — не останавливайтесь пред препятствиями. Боритесь мужественно, и Вы победите непременно. Всякое начало трудно, но твердость все превозмогает. Так, у нас в Минске теперь уже 172 члена, и единовре-

менно собрано более 500 руб. и много книг, — а вначале дело казалось безнадежным". В письме от 9 ноября 1862 г. Виноградов вновь настойчиво советует Бинштоку взяться за организацию в Житомире читальни. „Вам верно (в этом) поможет знаменитый наш ученый, г. Слонимский [1]). Я советую Вам обратиться к нему. Я и сам бы писал к нему об этом деле, еслиб это было нужно... Пишите, заключает он, к кому надо обратиться, а также уведомьте, кто из христиан захотел бы принять участие, помочь".

Виноградов внимательно следит за суждениями по вопросу о евреях, высказываемыми в печати, в частности и за литературною деятельностью Бинштока. „Весьма рад—пишет он ему 25 июля 1864 г. — случаю заявить Вам сочувствие по поводу дельного объяснения Вашего, напечатанного в „Современной Летописи", Петербурского еврейского Общества [2]), повидимому, не вполне еще сознающего, каким образом оно могло бы принести наибольшую пользу своим русским единоверцам. Объяснение Ваше, полное искренности и чуждое двусмысленности, дает право ожидать, что Ваше имя еще не раз встретится в печати при защите правды, которой служат немногие, но избранные. От всей души желаю Вам успеха на таком прекрасном поприще". — „Прекрасные Ваши статьи, замечает он по поводу напечатанной в „Русском Вестнике" 1865 г. (№ № 11 — 12) работы Бинштока об еврейских училищах, не оставляют желать ничего более, кроме того, чтобы Вы продолжали разрабатывать этот вопрос по тому-же направлению, которому Вы доселе следовали". Виноградов и сам не чужд был литературной деятельности. Нам известны две его статьи, трактующие о евреях: одна, напечатанная в „Московских Ведомостях" 1866 г., по вопросу об изучении евреями русского языка, в связи с указываемою Виноградовым необходимостью отмены действовавшего тогда воспрещения перевода Библии на русский язык; другая (за подписью „Русский"), под названием „О народном имени русских евреев", появившаяся в „Прилож. к **Гакармелю**" 1866 г. (№ 4), вызвана была статьею „Виленского Вестника", пытавшегося филологическими соображениями оправдать употребление названия **жид**. Виноградов, справедливо указав на шаткость филологических изысканий „Виленского Вестника" и ратуя за исключительное употребление име-

---

[1]) Состоял в ту пору инспектором Житомирского раввинского училища.

[2]) Речь повидимому идет о появившейся в „Современной Летописи" 1864 г. № 16 статье Л. Бинштока („Современный вопрос. На суд молодого еврейского поколения") в защиту казенных еврейских училищ против агитации, которую будтобы вело против них „Общество распространения просвещения между евреями в России".



нования „иудей“ или „еврей“, замечает: „Дело однако не в словопроизводстве... дело в историческом и народном употреблении слова. Тогда как иудей, еврей утвердилось у нас именем народным, без особого отличия сей народности в самом слове, — напротив, слово жид сделалось бранным и позорным: это значение придали слову преимущественно поляки, вследствие своего исторически-гнусного отношения к евреям“.

Если ко всем отмеченным нами чертам Виноградова присовокупит доброжелательство к евреям, которым проникнуты лежащие пред нами письма, его постоянную готовность служить и быть полезным — как он выражается в одном из своих писем 1864 г. — „загнанному, но стоющему лучшей участи племени“, то получится достаточное представление о прототипе Дубова, убеждающее нас в той правдивости, с какою Леванда изобразил персонаж своего романа. Жизненность содержания „Горячего времени“, впрочем, сказывается не только в обрисовке действующих лиц, но и в отдельных эпизодах романа. Напомним, напр., о сценах объяснений правителя края с вызванными им Дубовым и Сариным. Представитель власти крайне недоволен их пропагандою и деятельностью в пользу приобщения евреев к русской культуре и гражданственности. „Меня попросили — рассказывает Дубов, — т. е. собственно не попросили, а приказали, чтобы я не в свое дело не мешался. Слышите? не в свое дело! Как будто русское дело не есть дело всякого русского...“ Еще решительнее те заявления, которые со стороны правителя края пришлось выслушать Сарину. „Кто вас (т. е. евреев) просит чувствовать себя русскими? Очень нам нужно!“ — „Это вы, сударь, занимаетесь здесь какою то пропагандою, каким то агитаторством...? Знаете ли, молодой человек, что в России нельзя агитировать?“ — „Даже в пользу России? спросил Сарин. — “Даже в пользу России! отрезал сановник, который, как таковой, был убежден, что он может говорить даже несообразности“... Еще пред самым польским восстанием 1863 г., когда приближение серьезных событий должно было быть ясным для каждого поверхностного наблюдателя, представители не только местной, но и центральной власти не допускали „агитации в пользу России“ и с близорукостью, граничившею со слепотою, не понимали политического значения усилий, направленных к тому, чтобы возбудить в евреях Западного края симпатии к России, к тому, чтобы они „чувствовали себя русскими“. Что дело обстояло так, об этом наряду с другими фактами свидетельствует любопытный эпизод, едва ли многим известный, но о котором, надобно полагать, знал Леванда. В конце 1861 г. архиепископ Минский Михаил посетил торжественное богослужение в местной главной синагоге (состоявшееся по случаю предоставления законом

27 ноября 1861 г. права повсеместного жительства евреям, получившим высшее образование). Появившееся в печати известие об этом поступке архиепископа, „неподобающем“ его сану, вызвало большое недовольство в синодальных сферах и даже в придворном кругу. Обер-прокурор синода, граф А. П. Толстой, конфиденциально запросил временного Минского военного губернатора, С. Кушелева, верно ли это газетное сообщение, и Кушелеву пришлось представить недальновидному сановнику пространное объяснение, где он указывал, что архиепископ, приглашенный в синагогу депутациею от местного еврейского общества, не мог поступить иначе, считаясь с настроением в крае и с тем, что отчужденность „евреев исчезает и настает время примирения их“ с русскими. Тем не менее, С-Петербургский митрополит, как первоприсутствующий в синоде, по совещании с гр. Толстым, счел полезным написать архиепископу Михаилу „о неуместности его поступка“ [1]).

II.

Подавление польского восстания 1863 г. открывает собою период мрачной реакции в правительственной политике по отношению к Западному краю. „Руссификация“ и подавление в „искони-русской области“ всякой народности, кроме господствующей, становятся альфой и омегой всей системы управления этим краем, который наводняется памятного типа администраторами-насадителями „русских начал“. Лозунг сближения сменяется проповедью поглощения всего „некоренного“. Сочувствие—подчас безмерное, — которое в среде еврейской интеллигенции встретили обрусительные тенденции, оказывается недостаточным, и евреи зачисляются в ту категорию „вредных элементов“, к которой отне-

---

[1]) Дело Канц. Обер-прокурора (IV отд.) 1862 г. № 120 („По докладу о посещении архиепископом Минским синагоги“). С 1866 г. Виленский, Ковенский, Гродненский и Минский генерал-губернатор граф Баранов стал настаивать на необходимости увольнения архиеп. Михаила и неоднократно в своих представлениях возвращался к этому вопросу. Сносясь по поводу назначения пенсии архиеп. Михаилу с министром финансов Рейтерном, обер-прокурор синода граф Д. А. Толстой в ноябре 1867 г. конфиденциально писал ему: „Officiellement je ne puis pas dire la vraie raison qui m'oblige de me défaire de cet évêque. Le fait est qu'il est trés suspect pour ses convictions politiques et religieuses, ce qui est constatè par trois généraux gouverneurs“. (Официально я не могу указать настоящую причину, обязывающую меня освободиться от этого епископа. Факт таков, что он весьма заподозрен в своих политических и религиозных убеждениях,—что константировано тремя генерал-губернаторами). Указ об увольнении архиеп. Михаила, “по расстроенному здоровию“, состоялся 23 января 1868 г. См. дело той же канц. 1867 г. № 138.



сены все обитающие в Западном крае народности, кроме русской. „Виленский Вестник“, официальный орган умиротворителей края, становится трибуной для систематической травли „чужеродных“ частей населения и глумления над ними.

Атмосфера вражды и гнета, водворившаяся в Западном крае, начинает воздействовать и на лучших представителей местного русского общества. От ее влияния не ускользает и Н. А. Виноградов. Уже в последнем из его писем к Л. М. Бинштоку, от 10 сентября 1866 г., звучат некоторые ноты, свидетельствующие об известном изменении, которое произошло в его взглядах. „Недавно я прочел — пишет он — отчеты „Общества распространения просвещения между евреями в России“, и не мог не увидеть, что деятельность Общества идет в разрез тем благородным чисто русским заявлениям, которые принесли столько чести русским писателям из евреев... Меня тем более поразило это неожиданно-темное явление в нашем иудаизме, что я намерен был отнестись к Обществу с кое-какими предложениями, клонящимися к пользе и обрусению евреев. Оказывается, что направление Общества — немецкое или немецко-иудейское, но менее всего — русское“... Как увидим ниже, „неожиданно-темное явление“, столь обеспокоившее Виноградова, заключалось в том, что, как он усмотрел из отчета названного Общества, последнее наряду с изданиями на русском языке субсидировало также еврейские и немецко-еврейские.

Известно безграничное усердие, с которым Управление Виленского учебного округа времен Муравьева и его ближайших преемников проводило политику реакции и угнетения. Около попечителя названного округа, И. Корнилова, сконцентрировался тесный круг сотрудников (частью местного происхождения, частью же импортированных из центра), вдохновляемых идею насаждения „русских начал“. „Слава богу — писал в августе 1865 г. из Вильны Корнилов тов. министра нар. просвещения Делянову — у нас нет ни нигилизма, ни космополитизма; все мы составляем дружную семью, из которой резко выделяется только один, именно П. А. Безсонов... Он, несомненно, православный, русский, хотя и склонен почему-то к евреям“ [1]. Как мы знаем, Виноградов еще до польского восстания служил по управлению Виленского учебного округа. Соприкосновение с этою „дружною семьею“, повидимому, возымело свое действие на него; он получил здесь новую закваску и приобщился к миросозерцанию творцов „русского дела“ в Западном крае,

---

[1]) И. Корнилов. „Русское дело в Северо-западном крае“, стр. 77,81 (СПБ. 1901 г.).



мало гармонировавшему с его прежними взглядами. Как далеко он вскоре шагнул в этом новом направлении, свидетельствует любопытный документ, на котором стоит остановиться. В январе 1870 г. Виноградов, находясь в Петербурге, представил министру нар. просвещения, гр. Д. А. Толстому, записку: „Заметки по поводу предположений об улучшении быта евреев“ [1]). В препроводительном письме, прося Толстого напечатать эту работу в „Журнале М-ва Нар. Просв.“, он между прочим пишет: „Конечно, для Вас не новость высказываемые мною мысли; но для подавляющего большинства деятелей в быв. Польше они могут бросить новый свет на непонятную силу и живучесть давно уже внутренне разложившегося тела русской Иудеи и помогут им, верно направив их наблюдение, ближе ознакомиться с этою действительною небылицею в лицах, — позорящим наше время и пятнающим священный венец Мономахов царством прилипчивого талмудического невежества и бесстыдства“... Записка Виноградова, занимающая 47 страниц крупного формата, составлена в духе и стиле казенного патриотизма Муравьевского времени; она проникнута крайним шовинизмом, исступленною ненавистью к полякам и пестрит выражениями, обычными в писаниях ратоборцев „русского дела“ в Западном крае („исконний русский край“, „угнетение православного населения“ и т. п.). В отношении еврейского вопроса, записка по своему содержанию представляет смесь чувств доброжелательства к евреям, готовым отречься от всех своих национальных черт, и глубокой вражды к тем из евреев, которые чужды подобной тенденции. Идеал Виноградова — „русские Моисеева исповедания“; все же, что свидетельствует о евреях, как о народности, об их стремлении таковую сохранить (это явление он именует: „русская Иудея“), вызывает в нем негодование, в изъявлении которого он не знает никаких границ.

„В 1860 г. — пишет он — „русские Моисеева исповедания“ в своем органе — „Рассвете“ прямодушно и твердо заявили о своем задушевном желании слить так называемое еврейское инородческое сословие с русским народом, уничтожив все то, что поддерживает разъединение и отдельность [2]). Общественное мнение сочувственно отнеслось к этим

[1]) Архив быв. М-ва Нар. Просв., № 164729 К. 4277.

[2]) Утверждая подобное, Виноградов приписывал „Рассвету“ такую тенденцию, которой этот орган был чужд. „Приходя в ближайшее, чем прежде, общение со всеми народами, — писал, напр., „Рассвет“ (стр. 835) — евреи, по счастью, не перестают оставаться евреями и сохранять все существенные свои особенности: только при таком условии и могут они быть самостоятельными, своеобразными (курсив подлинника) деятелями общей цивилизации. Жить общей жизнью со всеми



благородным требованиям, и хотя издание „Рассвета“ было вскоре прекращено, его мысли не пропали даром. Названные евреи решились доказать на деле искренность своего желания и убеждения в необходимости слияния их сословия с Русью. В Минске и Гродне они учредили, только по имени еврейские, — русские читальни, сослужившие местом, где русские и евреи, собираясь для чтения, могли знакомиться и сближаться. Такие-же читальни имели быть основаны в Вильне и Белостоке, но не были дозволены властями, по случаю начавшегося в то время восстания помещиков. Мысль эта проникла и в другие города. Образованные евреи всюду заговорили, что они хотят Россию иметь действительным отечеством, что они хотят стать вполне русскими людьми. Общество русское не могло не ободрять это прекрасное направление“. „Первый в этом духе (т. е. „слияния“) — замечает в другом месте своей записки Виноградов — заговорил „Рассвет“; мы, русские люди, не могли без радостного чувства читать эти оживленные, искренние статьи, дышавшие теплою любовью к человечеству и проникнутые светлою надеждою получить отечество — не призрачное, не мнимое, но живое, настоящее отечество. Мы не могли не радоваться, видя их усилия вывести еврейский вопрос на очередь, осветить его, дать ему верное направление... Мы, как старшие братья, их — младших сынов общей нашей матери — вызывали и благословляли на новые труды, на новые подвиги... В нашем сознании их усвояла и усыновляла русская земля.“ — „Таким образом, повидимому, все предвещало, что еврейский вопрос, скорое и благоприятное в смысле русском решение которого всеми признается необходимым, пройдет у нас тихо и мирно, без тех ужасов и взрывов озлобления, которые нередко возбуждаемы были в Западной Европе невеждами или злонамеренными людьми, при даровании евреям прав. К сожалению, с начала 1866 г. в местном издании — „Виленском Вестнике“ начали появляться статьи, наполненные обвинениями и темными намеками на всевозможную зловредность иноверцов и евреев в особенности и клонившиеся к раздражению противу них православного населения. Под предлогом ревности к пользам православия, составители нападок своими дикими выходками, напоминавшими средневековые обвинения противу евреев, унижали православную церковь и русское

народами, участвуя в их образовании и в их успехах, и в то-же время хранить, развивать и совершенствовать свое особое, национальное достояние, — вот современная двойственная задача евреев“. Об отношении „Рассвета“ и еврейской интеллигенции начала 60-х годов к вопросу о евреях, как нации, см.: С. Цинберг „История еврейской печати в России“, стр. 51 — 56; С. Гинзбург, „Забытая страница“, стр. 80—82 (в сборнике „Минувшее“).

правительство. Действие, произведенное на общество этим злонамеренным направлением „Виленского Вестника", было самое печальное. Более развитые люди с негодованием отшатнулись от пустосвятов, проповедывавших чуть не крестовый поход на иноверцев. Но на большинство яростная брань и злорадная болтовня произвела желаемое впечатление".

Столь категорическое осуждение направления „Виленского Вестника", однако, не мешает Виноградову в дальнейшем трактовать вопрос об евреях в духе именно этой газеты. „Приведенные выше примеры (склонности евреев к сближению с Россией) — продолжает он — впрочем, нельзя не назвать исключениями, которые только при ином, лучшем порядке вещей могут стать правилом, и горькие упреки, делаемые Брафманом так называемым русским евреям, кажется, вполне оправдываются в отношении к той части евреев, которая тянет к Германии. Немногочисленный, но сильный влиянием и деньгами кружок немецко-еврейский представляет зловещее явление, поражающее двусмысленностью заявлений и действий. Стремления кружка, собравшегося в Северной Пальмире — в этом „пригороде Берлина", — совершенно противоположны честному и прямому направлению, отличавшему до последнего времени деятельность их единоверцев в России.

„Постараюсь пролить свет на черную сторону угловатого русского иудаизма, которою эта разлагающая сила острым клином врезывается и точно извне вколачивается в самую глубь русской жизни... Считаю небесполезным бросить взгляд на деятельность совершенно, повидимому, не злонамеренного „Общества распространения просвещения между евреями в России" — деятельность, лучше всего знакомящую с образом мыслей и приемами выше названного кружка. Вот несколько выписок из отчета Общества за 1864 год: „В настоящее время, при отсутствии знания русского языка в массе народа, единственным проводником знаний (естественных и положительных) могут служить исключительно сочинения, написанные на еврейском языке" (стр. 10 и 11). Основываясь на этом ложном (?) положении, Общество постановило между прочим: 1) содействовать изданию сочинений по всем отраслям наук на еврейском, положительно чуждом и непонятном для большинства евреев (!) языке, и 2) „для ознакомления еврейского юношества с приобретениями еврейской науки, сделанными в новейшее время учеными евреями в Германии, снабдить высшие и некоторые средние учебные заведения, а также еврейские библиотеки и читальни — немецко-еврейскими повременными изданиями" (стр. 12). Отстаивая раввинские училища, Общество заявляет (стр. 13), что они имеют цель, „которую правительство не может оставить в стороне, не отказавшись от

всех своих предначертаний касательно нравственного преобразования еврейского народа", и далее (стр. 14): „Распространение между евреями образования есть цель, к которой равно стремятся и правительство, и все благомыслящие евреи. Это составляет насущную потребность нации, необходимость которой очевидна и неоспорима". Признавая возможным воспользоваться выходящим в Одессе на еврейском жаргоне прибавлением к газете „Гамелиц", под названием „Кол Мевассер", очень распространенным, так как евреи, кроме русского языка (!), знают только свой жаргон, Общество назначило издателю его пособие, с тем, чтобы он позаботился об улучшении издания, а именно (стр. 21), „чтобы язык в нем постепенно улучшался, удаляясь и очищаясь постепенно от жаргона и вульгарных выражений и приближаясь к легкому языку немецкому"...

Едва-ли нужно доказывать, что при почти поголовном — вопреки утверждению Виноградова — незнакомстве евреев „черты" в начале 60-х г.г. с русским языком и, с другой стороны, в виду общераспространенности между ними — опять-таки вопреки его утверждению — знания еврейского языка, последний (не говоря уже о разговорно-еврейском яз.) являлся наиболее пригодным средством для распространения между ними образования, и что поэтому инкриминируемые меры Общества были вполне рациональны. Нет также надобности доказывать, что стремления Общества популяризировать среди евреев в России успехи еврейской науки, разрабатываемой главным образом германско-еврейскими учеными, отнюдь не вытекали из политического тяготения, будто-бы, руководителей Общества к Германии. Тем не менее, эти действия Общества приводят Виноградова в ярость, в пылу которой он доходит до обвинений в измене, сепаратизме и т. п. „Откуда же взялись — восклицает он — эти странные притязания на упрочение за евреями на Руси названия „еврейского народа"? Что породило надежды на то, что правительство не откажется от своего, будто бы, намерения „нравственно преобразовать" еврейскую нацию? И что вызвало эти усилия, под прикрытием забот об обрусении евреев, распространять между ними знание чуждых им языков: еврейского (мертвого) и „легкого" — равно непонятного — немецкого?.. Нет ничего легче, как приписать эти, по-видимому иначе трудно-объяснимые, надежды и усилия тому, что евреи, обитающие в „пригороде Берлина" и имеющие дела со своими единоверцами в немецкой столице, окончательно усвоившими себя Германии, невольно подчиняются их влиянию и действуют по их мысли, согласно известному немецкому кличу: Drang nach Osten! В самом деле, петербургские представители еврейского народа оказывают огромную услугу немецкому делу, приобретением для Германии без кровопролития и

посредством училищ, кои устроены были на немецкий лад, с помощью самого русского правительства, городского населения Западной Руси. Но как ни легко, говорю я, приписать ошибки и промахи немецко-еврейского кружка, заседающего в северной столице, столь вероятному соглашению его глав с немцами Моисеева исповедания, занимающими не последнее место в среде деятелей в пользу объединения и возвеличения Германии, нам нет надобности прибегать к такому объяснению их поведения; нет надобности не потому, чтобы невозможно или очень трудно было доказать, что такое соглашение существует, но потому, что есть причины более близкие и более побудительные, чем влечение к немецким единоверцам". Эти возбуждающие негодование Виноградова „притязания", „стремления и усилия" вызываются и укрепляются, по его мнению, самим правительством. Они—„порождение того пагубно-ошибочного взгляда правительства в отношении к разным инородцам и иноверцам, обитающим преимущественно по окраинам государства, держась которого оно узаконяло их отдельное, самобытное существование, под именем „инородческого сословия" или народа, и тем самым ставило законные преграды естественному при ином, лучшем порядке вещей сближению и слиянию с господствующим народом; того взгляда, который приводил в отчаяние всякого верного Руси русского, того взгляда, наконец, вследствие которого на Руси выгоднее всего было—быть не-русским". Забывая о грубейших вмешательствах правительства времен Николая I в область внутреннего быта евреев, о резких миссионерских тенденциях, которыми окрашена была вся его политика по еврейскому вопросу; игнорируя то обстоятельство, что допущение гр. Уваровым, при первоначальном устройстве правительственных школ для евреев, преподавания в них некоторых предметов на немецком языке было лишь временною и необходимою уступкою, вызванною особенностями предшествовавшего периода образования евреев в России,—Виноградов с пеной у рта говорит о „ревности, с которой законодатель оберегал еврейство от исчезновения с лица земли Русской в качестве „народа", как он нежно заботился о нравственном преобразовании нации, без ущерба для ее самобытности, и с каким трогательным самоотвержением хлопотал об ее онемечении!".

Итак, все зло—в национальной самобытности евреев, в „русской Иудее," которая должна быть беспощадно подавлена. „Правильное решение еврейского вопроса возможно только тогда, когда правительство, приняв во внимание крайнее истощение Западного края евреями, признает долгом бороться с тем наследием Речи Посполитой—ее „пьявками,"—которому она доставила преобладающее значение, отдавая на

откуп и расхищение Западную Русь, и поймет, что иудаизм не менее полонизма есть сила враждебная, готовая „в случае войны пристать к врагам нашим“ (исход, I, 10). Решение это заключается в таком преобразовании еврейского мира, которое ввело бы евреев в русскую жизнь не как евреев, но как русских Моисеева исповедания. И здравый рассудок, и человеколюбие, и выгоды Руси и евреев вымогают этого решения, единственно удовлетворяющего требованиям правды и справедливости и единственно возможного для русского правительства, в качестве правительства **русского**.“ „Преобразование такого рода — заключает Виноградов свою записку — может встретить препятствия со стороны защитников так называемого „еврейского народа,“ ибо они хорошо знают Русь. Но они не могут ошибаться в значении великого движения, охватившего необъятную землю царей. Они, конечно, могли убедиться, что Россия есть уже не беззащитная жертва беззакония и всяческой крамолы. Русская жизнь, вступая в свое общественное русло, приобретает такую силу, течению которой противиться было бы не только преступно, но и безрассудно. Доселе, когда русский народ жил, казалось, бессознательно, — рядом с русским знаменем могли дерзко выставляться знамена: польское, немецкое, жидовское и проч. Отныне великий народ **не может потерпеть на Руси никакой иной народности, кроме русской**, и все, что еще не вошло в русскую жизнь, должно войти в нее не в качестве поляков, немцев, евреев и проч., но в качестве русских граждан вероисповеданий католического, лютеранского, Моисеева и др.!..“

Так прототип Дубова, начав в свое время со стремления приобрести для России „два слишком миллиона граждан,“ впоследствии докатился до требований, обусловливающих обретение этого гражданства полным отречением от своей народности... Молох лже-„государственности“ и шовинизма был ненасытен и требовал все бóльших жертв, — вплоть до самозаклания. И в этот период Виноградов, как в предшествовавший, также отнюдь не был одинок. Темная реакция, нависшая в середине 60-х годов, делала большие завоевания в русском обществе. Ведь из литературных и общественных деятелей, подписавших в 1858 г. знаменитый протест против юдофобской выходки „Иллюстрации“ не малое число через несколько лет превратились в рьяных антисемитов. И Виноградов, с пережитою им эволюцией, интересен не только сам по себе, как прототип одного из персонажей „Горячего времени,“ но и как выразитель известного общественного явления.

С. М. Гинзбург.

К истории еврейского социально-экономического и культурного быта.

Социально-экономический и культурный быт евреев, каким мы застаем его при разделах Польши и присоединении части ее к России, сложился втечение веков и сохранился, в значительной степени, еще в XIX в., особенно в первой половине его. Но по сию пору он очень мало исследован. В силу своеобразных условий развития русско-еврейской историографии, находившейся под сильным влиянием политического и национального моментов дореволюционной еврейской действительности, исследователь в данной области соередоточивал свое внимание главным образом на правовом положении евреев в России. Правда, в работах Бершадского („Литовские евреи", „Русско-еврейский Архив") и в „Регестах и Надписях" мы находим и материалы социально-экономического характера. Но они, в большей своей части, характеризуют наиболее привилегированные группы еврейства — „мытников" (откупщиков налогов), крупных арендаторов и др.,—ибо только эти элементы обращались к центральной и местной власти за определенными привилегиями, прибегали к услугам общего суда и вели постоянные сношения с помещиками, духовенством, купечеством. Различные грамоты и судебные акты, составляющие огромную часть указанных материалов, отражают в себе именно эти взаимоотношения. Но они весьма мало говорят нам о жизни еврейской массы, ибо последняя со всеми нуждами своими обращалась к кагалу, к еврейскому суду и только в виде редких исключений (главным образом уже в период упадка и деморализации кагального строя) аппелировала к внешней власти. Для изучения ее быта необходимо обратиться, прежде всего, к еврейским источникам: к протокольным книгам („пинкосы") кагалов, ремесленных и других братств, к раввинским респонсам (законодательные разъяснения и судебные решения), к старой нравоучительной литературе и к хасидским сказаниям.

В этом отношении уже собран значительный сырой материал, еще больше предстоит собрать. Самым же важным результатом произведенной в этой области работы является „Пинкос" Литовского Ваада (объединение главных литовских общин) созывов 1623—1761 г.г., который заканчивался печатанием (в виде приложения к „Евр. Старине") уже в годы войны и революции и поэтому остался очень мало известным и совершенно неоцененным [1]).

Что же дает нам этот исторический памятник для характеристики социально-экономического и культурного быта евреев в XVII и и XVIII в.в.? — Настоящая статья имеет целью дать некоторый ответ на этот вопрос.

I.

Еврейское население Литвы и Белоруссии представляет собой в указанный выше период сплоченное, замкнутое в себе целое, которое государство связало круговой порукой в отношении податей и других повинностей; оно было изолировано от окружающего населения взаимным вековым недоверием и неприязнью, осложненной всякого рода наветами и выливавшейся в жестокие преследования.

Податное обложение в его различных видах (косвенные и прямые налоги в пользу государства, церкви, отдельных городов, частных владельцев и пр.) тяжелым бременем ложилось на еврейскую массу. Оно временами еще больше увеличивалось чрезвычайными налогами и поборами, вызванными постоем войск или отдельных банд. Напр., в 1628 г. литовский Ваад, приняв между прочим целый ряд решений о распределении податей и „взыскании побора в пользу войск, когда удастся войти с ними в соглашение", вынес и такое постановление: „(Выкупные деньги) солдатам, разбойникам, грабителям и похитителям, которые не состоят в войске короля, — вошли ли с ними в соглашение, или они расположились постоем, разместившись отрядами по домам, — взыскиваются" и т. д. (I, стр. 110-111).

Кроме общих налогов и повинностей, постоянных и периодических, кагалы, с своей стороны, взимали с еврейского населения подати и для специально-еврейских нужд. Враждебные отношения к евреям со стороны христиан, вызванные экономическими причинами и религиозными

---

[1]) В напечатанные два тома „Пинкоса" (еврейский текст с русским переводом д-ра И. О. Тувима, под редакцией С. М Дубнова) не вошли некоторые приложения, напечатанные в XI т. «Евр. Старины» 1924 г.

предрассудками, часто сопровождались наветами в убиении младенцев и осквернении церковной гостии, „набегами школьников", похищениями еврейских детей для обращения их в христианство и т. п. В течение всего рассматриваемого периода (1623 — 1761 г. г.) эти явления еврейской жизни периодически повторялись и служили предметом обсуждения Ваада различных созывов. Сами жертвы этих наветов и нападений — в лице отдельных лиц или целых общин — оказывались бессильными защищаться и искать расправы над виновными лицами; это было связано с различными ходатайствами перед соответствующими властями и судебными органами и со значительными расходами. Тут обыкновенно выступал кагал со своими связями с местной и высшей администрацией края и со своим правом податного обложения. Для иллюстрации приведем лишь два примера из постановлений Ваада 1637 г. (I, 175—176 и 185).

„Ныне, на наших глазах, за великие грехи наши, все более и более усиливается сей горький „голус", и многие наветы и ложные обвинения измышляются и распространяются за великие прегрешения наши; напасть следует за напастью; едва забыты прежние бедствия, как являются новые". В виду этого Ваад постановил: в расходах, связанных с ходатайствами о преследовании убийц или о предупреждении последствий от навета, о защите против обвинения в колдовстве и т. д., должна участвовать вся область (Литва) в совокупности. А дальше, в том же протоколе Ваада 1637 г. мы читаем: „Всякая община, где имеется кагал, обязана содержать (охрану) от набегов школьников, как в самой общине, так и в ближайших к ней деревнях и местечках, если нет другой общины, более близкой к ним. В случае недостатка у нее собственных средств, областная казна обязана дать ей пособие по усмотрению предводителей области".

С другой стороны, кагалы предпринимали меры для предотвращения столкновений между евреями и не-евреями, обязывая первых соблюдать честность в торговых сношениях с христианами, в кредитных операциях, в установлении правильной меры, точного веса и т. п. (I, 20—21, 101, 112, II, 51, 70, 85, 104, 148, 217). В 1623 г. Литовский Ваад принял следующее решение: „В городах Израиля, в главных и окрестных общинах, должно предупреждать все их население, весь народ божий, дабы он остерегался насмехаться над иноплеменниками, а тем более вступать в драку с каким бы то было не-евреем, ибо мы воочию видим, как горький „голус" наш все более и более усиливается, так что невозможно стало исчислять и выносить всю тяжесть нашего горя и бедствий... " (I, 38). С таким же воззванием к еврейским общинам Ваад обратился и в 1628 г. (I, 112).

Одной из экономических причин обострения отношений между евреями и христианами служили факты найма первыми не-еврейской рабочей силы в виде домашней прислуги или батраков (у евреев-арендаторов). Эти элементы впоследствии, во время казацких восстаний 1648 г., играли значительную роль при антиеврейских погромах. С наймом евреями христианской рабочей силы были связаны и религиозные интересы господствовавшей церкви (воскресный отдых, опасность „совращения“ в иудейство), и на этой почве духовенством обыкновенно велась враждебная агитация против евреев, влиявшая и на законодательство в этом отношении. Лучшие представители еврейских общин сознавали эту опасность и старались смягчить ее, ограничивая права евреев в отношении найма христианской прислуги определенными рамками (I, 93, 94, 154). Но эти ограничения, — как оговорено было самим Ваадом в 1628 г. (I, 94), — не касались содержателей аренд (таковыми часто являлись и сами влиятельнейшие представители кагала). Тут Ваад счел нужным обратить внимание лишь на вопрос, связанный с субботним отдыхом для еврея-арендатора: „Если у содержателя имений несколько дней в неделю производятся работы по пахоте, посеву и жатве, а также прочие работы при помощи не-евреев, жителей местечек и деревень, то он должен стараться заменить субботний день каким-нибудь другим днем из недели, дабы они не выполняли свою работу в субботу. Если же у него есть постоянные крепостные из не-евреев, жителей сел и деревень, (работающих) подряд все дни недели без перерыва, то он должен обратиться к ближайшему председателю суда (еврейского), дабы тот научил его, как поступить“ (I, 141).

Евреи-помещики и арендаторы крупных имений, как и откупщики налогов, несмотря на свою малочисленность, служили обычно объектами иудофобской агитации духовенства и шляхты, особенно не мирившихся с содержанием евреями христианских слуг, в виде вольнонаемных или крепостных, которые сдавались в аренду вместе с землей.

Еврейская прислуга нанималась реже и набиралась из сирот и наиболее бедных элементов населения. Бывали и случаи порабощения не-евреями детей и жен евреев. И поскольку это совершалось добровольно, хотя и под давлением тяжелой нужды, оно встречало самое резкое противодействие со стороны высших представителей общинного самоуправления. Их постановление, принятое на съезде в 1623 г., гласит: „Кто совершит сие дурное дело и заложит не-еврею за какой-нибудь долг свою жену или своего сына, или свою дочь, а тем более если он передаст за свой долг жену свою или дочерей своих в руки не-евреев, — то пусть падет кровь его на его голову, и да будет он признан находящимся

вне закона (в оригинале это выражено гораздо сильнее), наравне с доносчиком, дабы истребить тернии из виноградника; и кто поразит его первый, тот получит благословение от господа и милость от бога, спасителя своего. Предводители же каждой общины должны обратить особое внимание на тщательный розыск и возможное расследование, — действительно ли совершается эта мерзость во Израиле, будь то в главной или окрестных общинах... Был такой случай с одним человеком, по имени Якир, из Клецка. Ворон жалеет детенышей, а этот человек не пожалел своих детей! Как только он передал свою дочь за свой долг пану, мы его тотчас отлучили, при звуках труб и тушении свечей, и постановили сделать то же самое во всей области, во всех синагогах, и преследовать его до крайности" (I, 27). Спустя почти 50 лет (в 1670 г.) это постановление снова было повторено (II, 52).

II.

Солидарность и сплоченность евреев в отношении внешнего мира — государства и не-еврейского населения — в социально-экономической жизни уступали место взаимной борьбе и конкуренции, столкновению интересов различных групп. Экономическая отсталость страны и иудофобское законодательство обрекли евреев на очень узкий круг деятельности, а естественный рост населения все увеличивал и обострял борьбу за существование.

Выделялся среди еврейского населения небольшой слой привилегированных и богатых евреев-помещиков, крупных арендаторов и откупщиков налогов. Несмотря на свою малочисленность, они играли большую роль в том смысле, что часто представляли еврейство перед местными и центральными властями; внутри еврейства они руководили кагалами или же вели с ними борьбу за свои привилегии. Их экономическая деятельность — взимание налогов, использование крепостных, владение в той или другой форме крупными имениями — вызывала, как уже упомянуто было выше, среди не-евреев зависть и ненависть. На связанные с этим опасности мы, между прочим, встречаем указания в некоторых респонсах знаменитых раввинов (см. Б. Кац, „Le-Koroth ha-Jehudim be-Russijah", Берлин 1899 г., стр. 9, 28 и 54); кагал, старавшийся регулировать всю внешнюю и внутреннюю жизнь еврейства, был очень осторожен в данном отношении. Мы это выше видели в вопросе о не-еврейской рабочей силе. Еще ярче выступает зависимость представителей общин от господствовавших интересов в деле откупа налогов. В начале же Литовского Пинкоса мы читаем следующее постановление,

принятое „избранниками сынов Израилевых“ (обычный титул главарей общин) на своем съезде в 1623 г.: „В виду ходатайства некоторых купцов об издании постановления, запрещающего какому бы то ни было еврею брать на откуп новую подать, называемую „побор“, причем они исходят из мысли, что для купцов выгоднее, чтобы подать это находилась в руках не-евреев, — мы, по тщательном взвешивании и обсуждении этого дела, пришли к убежденню, что их заявления и просьбы неблаговидны и неправильны, и что побудительными причинами этого ходатайства являются, повидимому, взаимная зависть, месть и желание причинить кому-нибудь досаду и огорчение. Ибо... для общей пользы существенно важно, чтобы еврей, благодаря откупу, занял прочное и высокое положение“. Указывая, в частности, на выгоду для купцов при наличности еврейских откупщиков и призывая на последних милость и благословление божие, Ваад замечает: „О, еслибы во всех местах рассеяния Израиля откупа податей находились в руках евреев, дабы они стали выше и сильнее!“ (I, 36-37). То же самое неоднократно подверждалось и на следующих съездах Ваада (I, 76 и сл.).

Кагалы старались лишь смягчить борьбу интересов, злоупотребления и интриги, связаные с откупами, не допускать, чтобы заинтересованные общинные предводители („парносы“) являлись судьями в своем же деле, устанавливать или отменять преимущественное право („хазака“) тех или других откупщиков, вносивших в общинную кассу определенные суммы (I, 76-80). Общинные представители добивались также у откупщиков определенных льгот для евреев-плательщиков налогов, за что они своим авторитетом старались способствовать аккуратному и правильному платежу налогов и пошлин с товаров (I, 47, 66 114-119). Зато кагал обрушивался всей своей карательной силой на тех откупщиков, которые обходили его и без его разрешения вступали в сношения с помещиками и властями для получения откупов. Таким лицам грозили отлучения и анафемы (II, 60-61, I, 45-46, 120-122). Без разрешения кагала и уплаты определенного взноса запрещалось и занятие должности по откупу или взиманию пошлин (ibid. и 128, 218).

В 1662 г. Ваад попробовал вступить на путь запрещения евреям брать налоги в откуп, мотивируя это следующим соображением: „В виду замечаемых нами многочисленных затруднений, возникающих вследствие вводимых в стране налогов, решено, что всякий вводимый в области новый налог должен быть для всякого сына Израиля под совершенным запретом и строгим „херемом“; к нему нельзя иметь никакого касательства: ни брать его в откуп, ни держать по доверенности, ни занимать службу, ни участвовать каким бы то ни было другим образом в подобном

предприятии. Ослушник подвергается штрафам и другими строгим наказаниям". Однако, тут же делается исключение для „чопового" сбора и пошлин, но с разрешения кагальных представителей (I, 315).

Откупщики, повидимому, мало считались с подобными ограничениями, имея защиту против кагала в виде специальных привилегий и общесудебных гарантий. И уже на следующем своем съезде (1664 г.) представители литовских общин резко выступили против лиц, „обуреваемых высокомерием и надменностью и дерзающих взяться за дело откупа пошлин Литовской области, без согласия и разрешения глав общин" (II, 22-23).

Ответственность, которую еврейские общины часто несли за недобросовестные действия отдельных евреев, побудили Ваад 1670 г. выступить со следующим заявлением: „Мы являемся очевидцами того, как многие лица, задаваясь необычайно широкими планами, занимают большие деньги у властей, панов и ксендзов, а затем, не будучи в состоянии заплатить им, подают повод к обвинению целых общин; они озлобляют государственных сановников против всего Израиля" (II, 51). Исходя из этих соображений, общинный съезд 1670 г. запрещает подобные сделки без разрешения кагала и совершенно не допускает их в отношении ксендзов, учеников и солдат, — обычных участников антиеврейских гонений. Подобными же мотивами, повидимому, вызваны были (еще в 1623 г.) и ограничения в аренде чеканки монет и полное запрещение торговли разменной монетой (I, 44-5, 55).

Кроме малочисленной, но очень влиятельной, группы крупных арендаторов и откупщиков-евреев, существовала огромная масса мелких арендаторов—содержателей винокуренных и пивоваренных промыслов, кабаков, лавок, мельниц, рыбной ловли, молочных хозяйств, постоялых дворов и т. п. На этой почве велась беспрерывная конкуренция, которая все усиливалась вместе с общим упадком экономического состояния еврейского населения в Литве и Белоруссии. В разбираемых нами исторических документах, которые обнимают собой период почти в полтора века (1623 г.—1762 г.), встречаются (I, 40, 154, 175-8, 186, 191, 269) многие указания на все усиливавшийся процесс материального оскудения литовского еврейства. Современники константируют (в 1637 г.) распад мелких общин вследствие упадка промыслов и дороговизны жизни, что заставляет членов общин оставлять свои насиженные места и скитаться по чужбине, как „птица, спугнутая с своего гнезда". Процесс этот принял характер катастрофы после Хмельничины, о чем речь еще будет впереди.

Институт „хазаки" (преимущественное право по давности, в отношении владения или аренды) имел своей целью смягчить тяжелые по-

следствия взаимной конкуренции, все более обострявшейся в беспощадной борьбе за существование. „Хазака“ ограждала, прежде всего, интересы мелких арендаторов и не должна была распространяться на крупных откупщиков и арендаторов, которые сосредоточивали в своих руках имения или предприятия и откупа в различных местах, где они сами не жили (I, 40-41, 177-8). Со временем, однако, кагалы, извлекая из этого института („хазака“) большие выгоды, стали защищать с большой настойчивостью преимущественные права и интересы крупных арендаторов и откупщиков (напр., в 1627 г. Ваад за подобную меру получил от заинтересованного лица беспроцентную ссуду на сумму 5500 польских злотых). Польские помещики вели борьбу против „хазаки“, так как она сильно ограничивала круг претендентов и конкуренцию, приводившую обыкновенно к повышению арендных цен. Но в этой борьбе общинные предводители имели на своей стороне не только силу и авторитет внутри еврейства, но часто и поддержку властей, заинтересованных в финансовой прочности, налоговой платежеспособности и в кредитоспособности кагалов. (см. Бершадский, „Литовские евреи“, 16-54).

В деревнях Литвы, как и Белоруссии и Украины, весьма значительная часть еврейского населения занималась арендой в ее различных формах. В городах и местечках преобладала торговая деятельность. И тут также выделялись небольшие группы богатых купцов, которые играли господствующую роль во внешней торговле Польши и Литвы и вели весьма оживленные (в масштабе того времени) торговые сношения с Москвой, Ригой, Варшавой и другими крупными городскими центрами. На внешних и внутренних ярмарках: в Бродах, Лейпциге, Франкфурте, в Бердичеве, Дубно и др., эти купцы-оптовики часто являлись (вплоть до конца XVIII в.) господами положения и весьма успешно конкурировали с не-евреями.

Широкая еврейская масса в городах и местечках состояла из мелких торговцев, шинкарей и посредников, которые жестоко конкурировали между собой. Конкуренция с христианскими купцами чувствовалась только в крупных городах, в местечках же торговля находилась почти исключительно в руках евреев. Если во внешней торговле евреев, как и не-евреев, фигурировали, на ряду с сельск.-хоз. продуктами, и мануфактура и предметы роскоши (меха, шелковые и ювелирные изделия и т. п.), то на внутреннем рынке евреи торговали — и оптом, и в розницу — всеми предметами широкого обихода. А так как потребности этого внутреннего рынка, питавшегося главным образом бедным крестьянством, были весьма ограничены, то чрезвычайное

обилие торговцев-евреев часто приводило в еврейской же среде к своего рода борьбе всех против всех.

Особенно ожесточенной была борьба между местными торговцами и пришельцами из других еврейских общин. Кагалы принимали поэтому целый ряд мер для ограничения права оседлого жительства и права торговли иногородних торговцев. (I, 11, 13, 40-45, 55, 113, 120-122, 157-162, 169-171, 185).

Кризис торговли в XVII и XVIII в. в., который вызывался и общими условиями крепостного хозяйства, и разрушительными последствиями, продолжительных войн, и в частности правовыми ограничениями евреев приводил к увеличению количества еврейских ремесленников. До указанного периода последние работали главным образом для еврейского рынка, удовлетворяя при этом и определенным религиозным требованиям, которые не могли быть выполняемы не-евреями (напр., при убое скота, при шитье платья и т. п.). В XVII и XVIII вв. евреи-ремесленники в борьбе за общий внутрений рынок успешно соперничают с христианскими ремесленными цехами, которые особенно усиленно стали добиваться ограничения сферы распространения еврейского ремесла, что еще больше толкало евреев к объединению в свои собственные ремесленные цехи или братства („Евр. Стар". 1911 г., 464; „Регесты и надписи" II, 137-9, 221-3, 305-5, III, 98-99, 243). В „Литовском Пинкосе" мы не находим материалов для характеристики быта ремесленников, ибо последние, будучи ограничены в своих избирательных правах, не пользовались большим вниманием со стороны общинных вождей. В одном принятом ими по этому поводу постановлении (1676 г.) сквозит обычное недоверие к религиозной благонадежности ремесленников. „Каждый кагал—говорится там—должен назначить особых достойных людей для наблюдения за портными, чтобы они не шили пеньковыми нитками, а тем более не подшивали под шерстяную одежду пеньковую подкладку, если нитки не куплены у евреев, которые сами их пряли, и если они (нитки и материя) не были тщательно исследованы" и т. д. (II, 94-4.—Смешение указанных материй при шитье одежды, как известно, строго запрещено еврейским ритуалом). Местные кагалы часто вмешивались во внутренние дела еврейских ремесленных цехов и вызывали с их стороны сепаратные выступления пред властями против кагала (для защиты своих прав и автономии) и синагогальную обособленность (путем устройста цеховых синагог). Любопытные примеры этой борьбы приведены в извлечениях из „пинкоса" г. Дубно, сделанных Х. Н. Маргольешом в его „Dubno Rabothi" стр. 90. К концу XVIII в. эта борьба особенно ярко возгорелась (см. „Литовские евреи" Бершад-

ского, 47—8, а также „Регесты и надписи", II, 305-306). Протокольные книги („пинксоы") ремесленных братств (некоторые из них имеются в архиве Евр. Ист.-Этн. О-ва) рисуют нам их стремление различными мерами ограничить конкуренцию между своими членами, регулировать отношения между ними и их подмастерьями и ремесленными учениками и удовлетворять религиозные потребности ремесленников.

Шаткость и необеспеченность еврейских промыслов приводили ко все большому увеличению людей, выбитых из своей прежней колеи и странствовавших из одного места в другое, в поисках пропитания, которое они приискивали себе путем занятия той или другой случайной профессией — меламеда, кантора, проповедника и т. п., или при помощи благотворительности. Насколько распространено было это явление видно из того, что высший орган литовского общинного самоуправления, Ваад, считал необходимым то и дело обращать на него самое серьезное внимание местных кагалов и принимать по этому поводу соответствующие постановления. „Они—„кабцаны" (нищие), отмечают современники в 1623 г.,—являются из дальних стран, наводняют Литву и Русь"[1]) (I,48). „Нищие, собирающие подаяния, — читаем мы в протоколе Ваада от 1639 г., — появляются в Литовской области все в большем и большем числе и ложатся на область тяжелым, невыносимым бременем" (I, 200). Рекомендуется поэтому пограничным общинам высылать обратно нищих, прибывающих из Польши. То же постановление повторяется и в 1670 г. (после бедствий на Украине и в Белоруссии), в еще более категорической форме: „Из личных наблюдений и из жалоб, которые нам приходилось выслушивать от многих общин и селений, а также от частных лиц, живущих в пограничных местах, мы знаем, что домохозяевам становится уже не вмоготу призрение бедных, странствующих в местах поселения евреев из города в город и беспрерывно сменяющих друг друга" (II, 61).

Кроме нищих, существовала категория бедных, точнее,—малосостоятельных евреев, которые пользовались временной или постоянной благотворительной помощью, освобождались от многих общинных налогов и повинностей. Налоговые облегчения полагались и для тех, которые занимались изучением торы, не покидая „шатра" для занятия торговлей. Подобные постановления, как в отношении несостоятельных членов общины, так и ученых, часто повторяются в „Литовском Пинкосе", но они, повидимому, не всегда соблюдались. Отмечается (в 1627 г.),

[1]) Под словом „Русь" здесь, как и дальше, подразумевается Белоруссия.

что „всем тем, кто посильнее, удается облегчить себя и взвалить бремя (областных налогов) на бессильных, которых некому спасти от их рук“ (I, 80).

III.

Казацкое восстание 1648—49 г.г., привлекшее на свою сторону крепостное крестьянство и направленное против гнета польских помещиков и их посредников-евреев, опустошило целый ряд еврейских общин на Украине и пагубным образом отразилось на положении евреев в Белоруссии и Литве. Состоявшиеся после этой катастрофы съезды представителей литовских общин (в 1649—1655 г.г.) всецело находились под потрясающим влиянием совершившихся событий. Реагируя на них традиционным образом — постом и молитвой, трехлетним трауром, — предводители литовских общин очутились перед необходимостью значительно расширить давнишние задачи еврейского общинного самоуправления: выкуп пленных, призрение бедных, дело взаимопомощи. Под непосредственными впечатлениями пережитого, современники пишут (в 1650 г.), между прочим: „Многие десятки тысяч израильтян были убиты, — да отомстит бог мщения за кровь их, пролитую как вода! Они были брошены в поле на съедение птицам небесным и остались без погребения. Враг настолько осмелел, что простер свою руку на святые храмы, и прославленные рассадники учения были сравнены с вспаханным полем“ (I, 262). А спустя еще два года (в 1652 г.) разбираемые нами исторические документы следующим образом рисуют положение изгнанников из погромленных мест: „Избегнув резни, бродя и скитаясь с места на место, они буквально оставались без одежды, пищи и питья и истомились до изнеможения. Громадное большинство их слоняется босыми и нагими, не имея чем прикрыться и во что одеться. Число их все увеличивается: они прибывают сотнями и тысячами, удрученные горем, они проливают обильные слезы и с воплями и рыданиями громко молят о жалости и помощи. У всякого, кто слышит это, сердце сокрушается от боли“ (I, 278).

Представители литовских общин на упомянутых выше съездах выработали целый ряд мер для обеспечения существования этих скитальцев. К делу помощи привлечено было все еврейское население, даже бедная часть его, которая обычно освобождалась от других общинных налогов. Все обязаны были участвовать в призрении изгнанников и снабжении их всем необходимым: квартирой, столом или же денежной помощью. В каждом доме должен был найти приют один скиталец. Если это непосильно было для одного лица, к нему присоединяли еще одного члена общины, чтобы совместно делить указанные обязанности (I, 278—9).

Кроме того, постановлено было во всех общинах и селениях дважды произвести сбор на предмет выкупа пленных, очутившихся в Константинополе, а еще до этого решено было уполномочить местные кагалы (где только проживал „миньян" евреев) самостоятельно производить выкуп пленных — до 10 злотых на душу, если же необходима была большая сумма, то спрашивалось разрешение ближайшей общины (I, 252,280).

Среди изгнанников оказались и состоятельные люди, и по отношению к ним возник обычный вопрос об их праве оседлого жительства (что было связано с торговой конкуренцией со сторожилами), а также об их участии в общинных повинностях. По этому поводу Ваад также выступил в их защиту, отстаивая их право оставаться на своих новых местах и только отчасти, — „согласно с требованиями милосердия", — привлекаться к несению податного бремени общины.

Вообще, наплыв массы бедняков значительно ухудшил положение литовских общин, и еще в 1650 г. поднят был вопрос, „нужно-ли будет поставить сторожей в близких к границе общинах, чтобы не допустить чрезмерного обременения нашей области бедными и нищими, после того, как мы исполнили свой долг изданием вышеизложенного постановления" (о помощи изгнанникам, — в более скромных размерах, чем впоследствии). И только выяснившиеся вскоре размеры бедствия, которые нашли свое яркое выражение в приведенном выше извлечении из протокола Ваада 1652 г., заставили общинных предводителей прибегнуть к указанным экстренным мерам (ср. I, 259-61 и 278-80).

Война Московской Руси с Польшей и опустошительные действия войск Алексея Михайловича (1654—1655 г.г.) в Белоруссии снова выдвинули вопрос о выкупе пленных, об участии осевших в Литве беженцев в кагальных повинностях и о регулировании отношений между сторожилами и пришельцами. Констатируя, что „святые общины на Руси частью истреблены мечем, частью уведены в плен", Ваад 1655 г. решил произвести на местах сбор доброхотных пожертвований на дело выкупа пленных и сирот, запрещая заимствовать из сбираемых сумм для каких бы то ни было нужд общины. Но вместе с этим постановлено привлечь „жителей Руси" к участию в общинных налогах и для этой цели организовать специальное представительство с их стороны (I, 295-300). Вопрос о праве оседлого жительства возникает теперь не только относительно беженцев из Украины и Белоруссии, но и в отношении выходцев из различных общин самой Литвы, также пострадавшей от тех-же военных действий. И литовский Ваад принял по этому поводу в том-же 1655 г. следующее постановление: „Если жители нашей Области Литовской, согнанные со своих мест смутами военного времени, пожелают до наступления спокойствия в стране временно посе-

литься в какой-либо общине и селении, то последние отнюдь не должны этому препятствовать, и им предоставляется право заниматься всякими промыслами для снискания себе пропитания; но они должны, сообразно с размерами своих промыслов и с требованиями милосердия, участвовать также в платежах в пользу общины. В отношении всего вышеизложенного тот-же закон — и для изгнанников из других областей, которые уже давно живут в нашей области и не имеют возможности вернуться на свои места“ (I, 305-6). Решение это вызвано, как видно из того же протокола, упадком благосостояния и усилившимся общим налоговым бременем, для несения которого высшие предводители общин разделили еврейское неселение на три категории плательщиков: богатых, людей со средним достатком и с достатком ниже среднего (I, 298).

IV.

Украинская катастрофа 1648 — 9 г.г. и последовавшие за нею военные события в Белоруссии и Литве имели огромное влияние на духовный быт украинского и литовского еврейства. Вместе с усилением мистицизма, суеверий, мессианских чаяний, вскоре наметился значительный упадок религиозной образованности и ее рассадников — „иешив“.

Испокон веков содержание хедеров и „иешив“ стояло в центре религиозных забот еврейских общин, — особенно в отношении сирот и вообще бедных детей, которых родители не в состоянии были самостоятельно обучать торе. Современники в мрачных красках описывают положение этих мальчиков, являвшихся издалека „нагими и босыми“: „Горе им, детям, оторванным от стола своих отцов и выброшенным на улицу! Некому их приютить! Не на кого им надеяться, кроме отца своего небесного, да на милость сынов Израилевых, милосердных детей милосердных отцов!“.. Таких детей и юношей раввины обязаны были обучать бесплатно. Мальчиков же, „неспособных к изучению торы“, отдавали в услужение или для обучения ремеслу. Местные кагалы должны были содержать бедных учеников „иешив“, а домохозяева представляли им субботние трапезы (часто—и повседневное питание), количество которых должно было определять и число учеников (1, 91, 191).

Сейчас же после украинских событий, Ваад 1650 г., отмечая, что за последние годы учение пострадало, напоминает общинам об издавна принятых по этому поводу решениях, согласно которым общинные кассы и домохозяева обязаны содержать юношей, обучающихся торе, круглый год, включая и каникулы („между семестрами“). Однако, несмотря на

это, уже в 1652 г. Ваад вынужден был снова обратить внимание местных кагалов на то, что многие общины, в которых имеются раввины, не содержат „иешив“ для обучения юношей, что при приглашении раввинов им ставится условие — не открывать вовсе „иешиву“ или ограничивать число учащихся. Между тем, „в эту годину тяжких гонений многие отроки и юноши бродят по всей стране, слоняясь с места на место и предаваясь праздности“. В виду этого каждая община, имеющая раввина, снова обязывается содержать и „иешиву“ (I, 279, 80). То-же самое повторяется и на следующих съездах представителей литовских общин. Раздаются одни и те-же жалобы: дело изучения торы страдает, общины, даже более состоятельные, отказываются содержать „иешивы“ (1682 г.), „мы являемся очевидцами большого упадка изучения торы, общины нерадивы в этом отношении“ (1687 г.); напоминается о соответствующих древних традициях и т. п. (1670 г.). Устанавливаются очереди и категории лиц, — состоятельных, менее состоятельных и малосостоятельных, — обязанных в той или другой степени поддерживать юношей и женатых людей, отдающихся изучению религиозных знаний. Каждый, напр., десяток („миньян“) домохозяев обязывается содержать, как минимум, по одному юноше и двух отроков. Для более значительных общин соответственно увеличивался и минимум (I, 295, 312, 313, II, 104, 144, 212). Каждая „главная община“ должна была содержать не менее 18 юношей и отроков. Известная сумма „коробочного сбора“ полагалась для поддержки лиц, отдающихся богословским занятиям, особенно для тех ревнителей торы, которые „не покидают шатра“ (для побочных занятий). Кроме того, предписывалось предоставлять им всякие льготы, особенно в податном отношении (II, 3, 24-25, 47, 57).

Вместе с оскудением религиозных знаний замечался и упадок книгопечатания. Констатируется, что типографы отказываются печатать выпуски талмуда, так как они не раскупаются, и издатели терпят большой убыток. Вследствие этого Ваад 1655 г., как и следующих годов, решил принудительными мерами заставить каждую общину выписывать определенное количество экземпляров талмуда, чтобы сделать их доступными для воспитанников „иешив“ и др. Однако, спустя 15 лет (в 1679 г.), Ваад опять жалуется, что изучение талмуда постепенно падает из-за недостатка книг, вследствие чего юноши и отроки ходят праздными и „их звонких голосов не слышно в домах учения“. Чтобы восстановить старые традиции в этом отношении, рекомендуется кагалам и раввинам устраивать по этому поводу на местах специальные собрания, приглашать людей для постоянной закупки книг и своевре-

менной доставки их общинам (I, 295, 313; II, 25, 102-104). В XVIII в. упадок раввинских знаний и самого авторитета раввинизма все более усиливается, подготовляя почву для развития хасидизма.

V.

Власть кагала над всеми проявлениями еврейской жизни, — эта веками сложившаяся основа еврейского общинного самоуправления, — красной нитью проходит и через интересующий нас исторический период. Корень этой власти заключался в податных и тесно связанных с ними принудительных функциях. Как мы выше видели, кагалы не только сосредоточивали в своих руках специально-общинное обложение, но имели очень близкое отношение — прямое или косвенное — к распределению и взысканию общегосударственных налогов, получая их в откуп или влияя своей силой и авторитетом на частных откупщиков. С властью кагала была тесно связана и традиционная власть раввинизма, так как во главе общин рядом с богачами — крупными купцами, арендаторами и откупщиками налогов — стояли авторитетнейшие раввины. Да и в самой сфере компетенции кагала опека религиозно-обрядового характера занимала очень видное место.

Вопросы синагогального благочиния, порядка молитв, субботнего отдыха и т. п. часто решались кагальными органами правления, местными и областными. Особое внимание уделялось наблюдению за нравственностью и целомудрием молодого поколения.

Предельным возрастом для выдачи замуж считалось 15 лет; но, повидимому, часто заключались и более ранние браки. Так, Ваад 1761 г. постановил: „Строго воспрещается женить молодого человека в возрасте моложе 13-ти лет и одного дня и выдавать замуж моложе 12-ти лет и одного дня“ (II, 257-8). Прибегавшие же к благотворительной помощи для получения приданого для невесты не вправе были выдавать своих девушек замуж моложе 15-ти лет. Таким лицам запрещалось шить невесте шелковое платье. Кроме того, бедные девушки, которые сами обращались за указанной помощью, должны были представлять удостоверение, что они до того работали три года в качестве домашней прислуги. По разверстке Ваада 1623 г. Брест с окрестными общинами должен был ежегодно выдавать замуж 12-14 бедных девушек, Гродна—десять, Пинск с окрестными общинами—восемь. Каждая невеста получала по 30 золотых. В каждом городе составлялся поименный список бедных невест, который представлялся председателю еврейского суда для производства жребия. Оставшиеся при этом за

бортом получали пособие в следующем году уже без жребия (I, 26, 29, 55-6, 74, 84-6).

Несмотря на строжайшую дисциплину и всесильную традицию в области брака, естественные влечения сердца иногда брали верх над установленным обычаем, и в таких случаях высшие предводители общин выступали со всей силой своей принудительной власти. „Если кто-либо осмелится, — читаем мы в постановлении Ваада 1623 г., — простереть руки к беззаконию и разрушит ограду во Израиле обручением женщины или девицы не в присутствии 10-ти лиц и не под балдахином",—виновные наказываются и „отлучением", и сорока ударами плетьми, „дабы оградить поколение от распущенности" (I, 26). На съезде 1647 г. указывается, между прочим, что относительно юношей, самовольно сосватавших себе невест, находятся новаторы, старающиеся всячески обойти соответствующее запрещение при помощи клятвы и зарока в том, что данное лицо не женится на другой. В виду этого, подобная клятва объявляется недействительной. „Если же он (юноша) поклялся перед девицей-невестой, ее отцом или одним из ее родственников, то суд вправе оказать давление на девицу, ее отца или родственника, пуская против них в ход всевозможные гонения и всякие принудительные меры, пока они не заявят, что они согласны на снятие зарока, дабы лукавство не воспользовалось своей добычей" (I, 239). Были специальные наблюдательницы — женщины, которые должны были следить, особенно за бедными женщинами, в отношении выполнения ими определенных предосторожностей, связанных с их супружеской жизнью (I, 88).

Тяжелая борьба за существование заставляло еврейских женщин, — особенно в период экономического упадка, начавшегося еще со второй половины XVII в., — участвовать в торговле и приходить в близкое соприкосновение с „гоями". И тут общинные охранители нравов выступают в своей традиционной роли. В этом отношении весьма интересно постановление Ваада 1751 г. Оно, кроме того, имеет и общеисторическое значение, рисуя тот общинный распад, который происходил в XVIII в. и во второй половине его достиг своего апогея. После указания на давнишние запрещения женщинам-торговкам посещать не-еврейские дома, современники констатируют: „Прошли уже многие годы, сменились поколения, и вот уже более 30-ти лет не было заседаний областного Ваада. Поэтому во всех общинах появилось много нарушителей: они фактически признали своих жен бесхозяйными и превратили это для себя в ремесло для прокормления своей семьи, а дети их близки к состоянию незаконнорожденных. Помимо того, они

своим легкомыслием подрывают промыслы весьма многих домохозяев и купцов всех прочих общин. Между тем, община не в силах наказать их, так как они составляют значительное большинство и находят себе защиту у властей“. Из дальнейшего, впрочем, становится очевидным, что дело тут главным образом было не в нравственной распущенности, преувеличенной в приведенных выше строках, а в указанной тут-же торговой конкуренции, против которой предлагаются самые решительные меры борьбы (II, 241-3).

Опека кагала касалась также одежды, роскоши, свадебных и других пиршеств, а равно азартных игр, которые строго преследовались (I, 29-50). Тут запрещения вызывались соображениями борьбы с расточительностью, с чувствами зависти и ненависти не-евреев к богато-одетым евреям. Воспрещалось носить платье, украшенное жемчугом, золотом или серебром, или бархатную одежду. Регламентация в этой области достигает временами крайне мелочного характера, примером чего может служить следующее постановление: „Так как женщины тратят много денег на белье, делая на нем очень частые прошивки из кружев, постановлено, что нельзя в рубашке делать прошивки шире двух пальцев...“ (I, 107).

Эти и им подобные запрещения были обязательны для малосостоятельных людей. Богатые же члены общины освобождались от них частично или совсем (I, 107,187).

После украинской катастрофы запрещения в отношении одежды, пиршеств и музыки связаны были с наложенным трауром. Но они сохранились и спустя долгое время в интересах экономии, так как общины все больше обременялись долгами. Детально регламентировались свадебные пиршества, трапезы при обряде обрезания и т. п. Указывалось, сколько приблизительно гостей можно приглашать, сколько разрешается блюд, какой напиток и в каком количестве и т. п. (II, 29-30, 62, 76, 191-192, 256, 260). При похоронах вмешательство кагала часто приводило к отсрочке погребения, если состоятельные наследники не уплачивали определенной суммы. Ваад 1720 г. протестовал против таких фактов, допуская подобное лишь в том случае, если умерший устранял себя от несения общинного бремени при содействии власти. Точно также Ваад (в 1761 г.) выступал против права откупщиков „коробки“ или сборщиков податей задержать похороны (для взыскания своих долгов), считая это допустимым только по отношению к „доносчику и насильнику“ (II, 220, 259). В этих последних фактах отражаются уже симптомы деморализации общинного строя, что особенно характерно для второй половины XVIII в.

VI.

Всякая попытка чем-нибудь нарушить постановления кагала или решения раввинского суда — аппеляцией к внешней власти, государственному суду и т. п. — рассматривалась как измена и предательство, которые карались отлучением виновников от общины, изгнанием и объявлением их вне закона. В таких случаях одно только провозглашение „херема“, — при очень торжественной синагогальной обстановке и многочисленной публике, — производило огромное впечатление. Но дело не ограничивалось обыкновенно одним моральным воздействием, а влекло за собой имущественное разорение и изолирование отлученных (запрещение вести с ними дела, заключать браки и т. п.). При раскаянии отлученных дело часто ограничивалось штрафами, лишением избирательных прав и т. п. В случаях же упорства виновников, против них возводились беспрерывные гонения, нередко кончавшиеся убийством доносчиков и предателей; целый ряд постановлений Ваада различных созывов относится к подобным делам (I, 87, 92, 108, II, 53, 105, 129, 101, 215).

Жестоко преследовались — „херемом“, арестом, штрафами, лишением избирательных прав и телесным наказанием — проявления оппозиционности вообще, как это видно из многих постановлений Ваада, направленных против „бунтовщиков“ и „заговорщиков“. Ваад 1623 г. следующим образом определяет сущность „заговора“: „Если несколько лиц соберутся и составят сообщество для обсуждений действий кагала, на их взгляд неблаговидных, и притом станут побуждать друг друга довести дело скопом до кагала или областного собрания; или если они, даже без предварительного уговора, только станут толпиться и шептаться между собой перед приходом к старшинам общины, — то к ним применяется общее правило о заговоре злоумышленников, и их подвергают всем вышеупомянутым наказаниям“, т. е. отлучению, штрафу, лишению избирательных прав и т. п. (I, 32-33). Подобные же постановления повторяются в течение многих лет (I, 98, 152, 198, 245, 270, 321; II, 56, 109, 247-8). Вслед за подобным же постановлением о „заговорщиках“ приводится очень характерная сценка с натуры. Речь идет о „неурядице, соблазняющей многих простолюдинов“: „На улицах и площадях сидят праздношатающиеся целыми толпами и ватагами, и от безделья кощунствуют. Приправляя свою речь остротами, они занимаются низкой клеветой и упиваются глумлением... Они также потешаются и легкомысленно острят над деятельностью семи „тувов“ города (предводители кагала)“... Для прекращения этого „озорства“ рекомендуются самые беспощадные меры (I, 34).

Это относится к первой четверти XVII в. Через сто лет дисциплина в общинном самоуправлении сильно упала. На почве распределения податей, общегосударственных и общинных, началась борьба не только отдельных лиц и групп, но и целых кагалов против высшего кагального управления, о чем свидетельствуют решения Малого Ваада 1721 г. А во второй половине XVIII в. оппозиционное движение против кагальных заправил еще больше усилилось (I, 277-9). Большую роль в этом движении играли именно „простолюдины", главным образом, как уже указано было выше, ремесленники.

На страже авторитета кагала всегда стояли раввины, раввинский суд, который тщательно охранялся общинными представителями от всяких покушений извне, от попыток богатых и сильных членов общины освобождать себя от кагальной подсудности и прибегать к не-еврейскому суду. Однако, в XVIII в. упадок раввинизма доходил до того, что самый пост раввина часто служил предметом купли и продажи, причем претенденты на раввинскую должность прибегали иногда даже к содействию высших властей. Уже в 1710 г. Ваад счел нужным строго запретить принятие раввинского поста при помощи не-еврейских властей (II, 213.)

VII.

Кагальная организация черпала силы не только в своем принудительном аппарате, но и в своих внутренне-общинных задачах.

Кроме всех вышеуказанных функций кагалов в податной, экономической и культурной области, в сферу их деятельности входили заботы об организации помощи местным бедным и разорившимся евреям. Благотворительная касса существовала не только для профессиональных нищих, но и для мало-состоятельных евреев, которые в трудные минуты жизни прибегали к содействию общинной кассы. Доказательством тому служат, между прочим, постановления Ваада 1623 и 1626 г.г. (I, 26 и 94) о том, что лица получающие пособие от общинной кассы, не вправе держать не-еврейскую прислугу и шить своей дочери—невесте шелковое платье. Среди различных видов пособий особое место занимало, как мы выше видели, пособие на приданое девушкам-сиротам или же дочерям бедных, либо же малосостоятельных родителей.

Рядом с местными нуждами удовлетворялись потребности обще-национального характера, как уже раньше отмечалось нами (при наветах после украинской катастрофы и т. п.).

От времени до времени (главным образом, в „судные дни") собирались пожертвования и в пользу палестинских бедняков, изучавших

тору и находившихся на иждевении еврейских общин различных стран. Эти сборы — в противоположность общинным налогам с их принудительной силой — носили характер исключительно доброхотных пожертвований, причем Литовский Ваад неоднократно предупреждал кагальных представителей не делать заимствований из палестинских сумм для других, местно-общинных нужд (I, 30-31, 190, 256-7, 261, 262, 287, 308). Приезжали часто из Палестины и специальные уполномоченные-сборщики пожертвований, которые, повидимому, не всегда оправдывали доверие пославших их, вызывая этим против себя репрессии со стороны Ваада, как отобрание у них собранных ими денег, лишение их уполномочий и т. п. (II, 4). С другой стороны, Ваад получал специальные суммы от отдельных лиц, отправлявшихся на старости лет в Палестину с тем, чтобы проценты с них шли на содержание этих стариков, а после их смерти — на поддержку других палестинских богомольцев (I, 256).

В общинном бюджете фигурировали и специальные расходы на посылку „депутатов“ — ходатаев, которые должны были защищать интересы евреев перед королем и сановниками, государственным сеймом и сеймиками, задабривать подарками их представителей, самого короля или королеву при их проезде через город с еврейским населением и т. п. (I, 14, 25, 35, 94, 101, 114, 144, 210-11, 243-4, 285-6).

Потребности национальной взаимопомощи, требования круговой поруки и ответственности перед внешней властью, местной и центральной, взрывы вражды и ненависти со стороны христианского населения и вытекающие отсюда задачи самохранения, — все это создавало прочный фундамент для кагальной организации с ее суровой дисциплиной и моральным авторитетом. Но в том же общинном строе мы находим и элементы распада, дезорганизации и деморализации. Они заключались, главным образом, в борьбе частных материальных интересов, которые сосредоточивались вокруг кагала и в которые вовлечены были сами кагальные заправилы. В период выше указанной украинской катастрофы усилились централизующие и дисциплинирующие тенденции кагальных традиций. В XVIII в. же, особенно во второй половине его, вместе с общим экономическим упадком, умственным оскудением и нравственным огрубением, злоупотребления кагальной власти принимают широкие размеры и вызывают резкое недовольство еврейской массы, в глазах которой сильно упали и престиж кагала, и авторитет раввинизма. Как известно, в борьбе хасидизма против раввинизма большую роль играли оппозиция против кагала и попытки хасидов захватить в свои руки органы общинного самоуправления.

И. Сэсис.



Еврейские газеты пред судом „ученых евреев“.

(Два эпизода).

1. К истории „Гакармела“.

Моисей Бейленсон, малоизвестный провинциальный „маскил“, заброшенный судьбой в глухой Тирасполь, город, который, по словам посетившего его в 1856 г. „ученого еврея“ при Новоросийском генерал-губернаторе Маркуса Гуровича, „благодаря близости к Бессарабии чужд просвещенных взглядов“ [1]), чутко прислушивался к биению общественного пульса. Он не только ощущал в своем глухом городе, что ныне, в 1856 г., в первый мирный год нового царствования, больше чем когда-либо почувствовалась нужда в еврейской газете; он даже приблизительно угадал каким-то инстинктом, кому именно суждено будет связать свои имена с возникновением еврейской печати в России. Он пишет длинные и убедительные письма, доказывая всю необходимость и своевременность основания еврейской газеты. Одни из этих писем он направляет к неизвестному еще тогда „одесскому купцу“ Александру Цедербауму, с другими он обращается к виленским „маскилам“. Безрезультатность его прошлогодней переписки с Бенякобом не лишает его веры в то, что „литовский Иерусалим“ должен всеже сделаться центром еврейской печати. Ныне он опять направляет туда длинное послание. Он доказывает своему адресату, имя которого он желает почему-то оставить неизвестным потомству [2]) (это был, надо полагать, А. Б. Лебенсон), что в Вильне не трудно найти пять-шесть лиц, нужных для этого дела. Не получив ответа на свое письмо и огорчаясь этим, Бейленсон не знал, что Самуил-Иосиф Фин, в руки которого не могли не попасть его письма, как прошлогодние, так и это, уже сделал первый шаг по пути к осуществлению их общей мечты. Он не знал, как и все историки „Гакармела“ [3]), что предъистория этой газеты еще длиннее предъистории „Рассвета“ и „Гамелица“, что, может быть, еще до получения

его письма (от 29 мая 1856 г.) в Вильне, во всяком случае не позже, чем месяц-полтора после этого, „состоящий при управлении Виленского учебного округа в должности ученого еврея“ Фин возбудил ходатайство о дозволении издавать в Вильне, на еврейском языке, еженедельный журнал под заглавием „Гакармел“. Попечитель Виленского учебного округа Грубер поддержал его ходатайство, изъясняя министерству народного просвещения, что издание в тамошнем крае журнала для евреев, по представленной Фином программе, принесло бы несомненную пользу, а известная благонамеренность его, основательное образование и влияние, которым он там пользуется в еврейском обществе, могут служить ручательством как в полезном и согласном с видами правительства направлении предпринимаемого журнала, так и в его успехе [4]).

Мы не знаем сейчас точно, на преодоление каких именно препятствий затратил С. Фин три с лишним года, которые прошли со дня его первого ходатайства до получения разрешения на журнал. Пришлось ли ему в своих мытарствах, подобно Осипу Рабиновичу, также упорно убеждать не желавшую его понять администрацию, или он как А. Цедербаум, добился своего бесконечными просьбами и ходатайствами,—ответа на этот вопрос искать надо, естественно, не в Одесских архивах, а в центральных; но здесь сохранилось известие об одном любопытном эпизоде, проливающем некоторый свет на темную пока еще страницу из истории „Гакармела“ и имеющем значительный общий культурно-исторический интерес. Министерство народного просвещения, на рассмотрение которого перешло ходатайство Фина, передало проектируемую программу газеты на отзыв состоявшего при нем комитета для рассмотрения еврейских учебных руководств. Если через год этот же самый комитет, рассматривая программу „Рассвета“, возражал против допущения статей богословского содержания, предусмотренных первоначально программой журнала, на том основании, что неудобно допустить восхваление юдаизма на русском языке, то сейчас, обсуждая программу „Гакармела“, комитет полагал, что в случае дозволения Фину издавать этот журнал надлежит во 2-ом отделении программы (изъяснение трудных мест из талмуда и мидрашим) ограничиваться только нравоучением, а не касаться догматов веры, так как Фин не имеет раввинского авторитета, и дабы этим не дать повода к спорам между евреями. Кроме того, по не совсем ясным соображениям, комитет счел нужным указать, что в статьях беллетристических не надлежит помещать романов [5]).

Но Министерство, конечно, не могло ограничиться отзывом одного только Комитета. Оно еще не точно соображало, как именно согласо-

вать деятельность еврейской газеты с общей казенно-просветительной системой, в своеобразные формы которой вылилась в те годы еврейская политика русского правительства. Отсюда ясно то чрезвычайное внимание, с каким рассматривались и обсуждались программы и решался самый вопрос существования первых органов еврейской печати в России. Министерство внутрен. дел, на дальнейшее рассмотрение которого попало ходатайство Фина, сочло нужным переслать копию программы журнала Новороссийскому и Бессарабскому генерал-губернатору, графу А. Г. Строганову, прося у него заключения по настоящему проекту. Известен тот особый интерес, который проявлял граф Строганов в те годы к еврейскому вопросу [6]; и сейчас, когда от него требовалось заключение по делу Фина, еврейские дела более, чем когда бы ни было, стояли в центре его внимания. Ведь в эти дни именно он составлял свою известную „записку“ о необходимости эмансипации русских евреев [7], указывал на неудобство отделения их в особые кварталы [8] и испещрял многочисленными заметками поля длиннейшего доклада „ученого еврея“ Маркуса Гуровича „об обозрении синагог, молитвенных школ и всех существующих благотворительных заведений и обществ, учиненном по разным городам и еврейским колониям Херсонской губ“ [9]. Идея издания еврейской газеты, при тогдашней новизне этого предприятия, несомненно лично заинтересовала Строганова. Об этом свидетельствует сохранившаяся на полях министерского отношения пометка карандашем: „М. Гуровичу — к личному отчету“.

Если принять во внимание роль Строганова в развитии взглядов правительства по еврейскому вопросу в 50-х-60-х г.г., понятен будет интерес, который должен уделить еврейский историк вопросу о Гуровиче, советнике графа по еврейским делам. Выработались-ли основные принципы еврейской политики Новороссийского генерал-губернатора под прямым влиянием „ученого еврея“, или здесь было только сходство взглядов и единство точки зрения на еврейский вопрос, — во всяком случае необходимо отметить полную согласованность их деятельности в этом направлении. Ответ Строганова на запрос министерства и на этот раз был подсказан М. Гуровичем, тем освещением, которое он придал делу, и тем неожиданным принципиальным соображением, которое он счел нужным высказать по этому поводу. Дело шло об языке, на котором должен был издаваться журнал.

Точка зрения Гуровича на роль разговорно-еврейского языка уже давно хорошо известна *). Она ему создала незавидную славу в исто-

---

*) Здесь интересно отметить, что еще в том же 1856 г., в упомянутом докладе (записка № 105) Гурович писал: „Было бы полезным прекратить издания

рии еврейской печати [10]). Если в этом своем взгляде он, однако, не был одинок, так как его разделяли многие из его современников, то в нем было еще много такого, что делает его фигуру примечательной и любопытной. Галицийский еврей по происхождению, лишь недавно „принявший присягу на вечное подданство России" [11]), „содержатель пансиона для воспитания высшего сословия в (еврейском) обществе" [12]) — пансиона, в котором, по его особому ходатайству, было допущено, сверх программы, преподавание русской истории [13]), гордый тем, что многие предложенные им меры „приняты обществом без ропота и особых неудовольствий" [14]), он в своем мировоззрении хранил многое такое, что роднило его с людьми ближайших десятилетий. Наиболее характерно о том свидетельствует узко-утилитарный взгляд его на еврейский язык, высказанный им в печатаемой ниже „записке", представленной по предложению Строганова. Тут важно напомнить, как энергично возражал М. Гурович через полгода против мнения упомянутого выше Комитета о неудобстве издания „Рассвета" на русском языке; ему одному, быть может, обязаны Рабинович и Тарнополь разрешением „этого несчастного недоразумения" и противодействием „реакции в системе образования" [15]).

Вернувшись не задолго до того, после объезда еврейских колоний Новороссии, и убедившись в печальном состоянии их, Гурович счел нужным указать на ту роль, которую может сыграть газета в деле развития еврейских земледельческих колоний — вопрос, о котором виленский „ученый еврей" С. Фин, конечно, не обязан был подумать.

Записку Гуровича, в виду значительного культурно-исторического интереса ее, приводим здесь полностью:

О ЗНАЧЕНИИ ЕВРЕЙСКОГО ЖУРНАЛА ПРЕДПОЛАГАЕМОГО К ИЗДАНИЮ ДЛЯ ЕВРЕЕВ В РОССИИ [16]).

Пока евреи строго придерживались вековых предрассудков и во всех своих действиях руководствовались особыми толкованиями закона, не вникая в истинный смысл религии, до тех пор совершенно излишними были для них журналы, как органы и распространители современных идей. Между тем, вследствие успехов Просвещения между евреями на Западе Европы и мудрых мер нашего Правительства, к улучшению положения евреев

печатных сочинений на разговорно-еврейском языке и принять самые деятельные меры к тому, чтобы немецкий и русский языки сделать для евреев общеупотребительным языком". Таким образом видно, что мысль о желательности запрещения печатания книг на „идыш" зародилась у него задолго до 1862 г., когда им была представлена в мин. внутренн. дел известная по этому вопросу „записка".

в настоящее время все почти евреи в России более или менее чувствуют потребность к преобразованию своего религиозного быта. Поэтому ныне при некотором уже сочувствии евреев к образованию и улучшению быта издание благонамеренного еврейского журнала принесло бы обществу несомненную пользу. Такой журнал, если в нем здравые идеи, развитые современным просвещением, будут применены к истинным основам иудейской религии, ободрит благонамеренные усилия образованных евреев к преобразованию религиозных учреждений и укрепит колеблющихся из них между старинными обычаями и новыми потребностями времени.

Для того, чтобы еврейский журнал имел желаемый успех и содействовал распространению здоровых понятий между евреями, необходимо, чтобы он издаваем был на языке понятном всем евреям. Таким общепонятным языком не может быть, как полагает г. Фин, собственно еврейский язык, потому что язык этот доступен только, быть может, десятой части еврейского народонаселения нашего отечества. По моему мнению, журнал должен издаваться на русском языке с переводом на понятный евреям популярный немецкий язык, писанным еврейскими буквами, тем более, что сам г. Фин предполагает издавать указы и распоряжения министерств на русском языке с переводом на еврейский.

Что же касается программы, составленной г. Фином, то я нахожу, что она на первый раз может соответствовать идеям журнала при следующих условиях:

1. Чтобы в журнале, согласно замечаниям министерства народ. просвещения, не помещались статьи, касающиеся догматов веры, для предупреждения споров между евреями.

2. Чтобы журнал имел не столько ученое, сколько нравственное направление и чтобы потому для него выбирались статьи преимущественно нравственного содержания с целью возбудить в евреях трудолюбие и стремление к успехам общежития, дабы они с течением времени более сливались в обычаях с коренными жителями государства, и был бы более народный (Volksblatt).

3. Так как в настоящее время находится уже много еврейских колоний, и правительство, для предупреждения бедности между евреями, старается привлечь их преимущественно к земледельческим занятиям, то в журнале должны быть сообщаемы также сведения о еврейских колониях, и вообще в нем должно быть обращаемо внимание на поощрение евреев к занятиям хлебопашеством и улучшение быта колонистов. Поэтому в журнале могут быть помещены статьи, имеющие целью пригласить богатых к денежным пожертвованиям для награждения земледельцев и устройства в колониях благотворительных заведений [17]).

4. Не ограничиваться (по 4 отд. программы) дать (sic) известия об учебных заведениях, но старался бы действовать на евреев образовать своих детей обоего пола, представляя им чрез живые примеры счастие и хорошее положение лучше мыслящего человека.

Если издатель еврейского журнала постоянно будет иметь в виду вышеизложенное, то при участии лиц, сочувствующих современным нуждам евреев, и при стремлении к истине, он даст возможность как обществам, так равно и правительству, улучшить быт своего еврейского народа. В против-

ном же случае журнал останется без всякого влияния на евреев и не возбудит их к образованной деятельности, требуемой современным положением еврейских обществ.

Одесса, 13 декабря 1856 г.

Маркус Гурович.

Официальный ответ А. Г. Строганова на запрос Министерства (24 дек. 1856 г.) [18]) был ничем иным, как сокращенным изложением записки Гуровича.

2. Из истории „Габокер Ор".

Прошло четверть века. Вопреки заверениям М. Гуровича, еврейская печать оказалась „полезной" не только с точки зрения временных целей еврейского „образования" — в эти годы она закрепляет свое место в еврейской умственной жизни, становится одной из главнейших деятельных сил еврейской культуры. Но и сейчас прожектерство и личная политика „ученых евреев" и административное творчество местного начальства, не умеющего и не желающего понять всю полноту чужой культурной жизни, — остаются теми основными знаками, под которыми проходит внешняя история культурных начинаний еврейства в России.

Основанный в 1876 г. во Львове и перенесенный через три года изданием в Варшаву „Габокер Ор" А. Б. Готтлобера за семь лет своего существования не успел преодолеть равнодушие читающей публики и занять более или менее заметное место в скудной еврейской журналистике тех годов. Случайность и, большею частью, художественная незначительность литературного отдела; малая популярность публицистического направления, основным пафосом которого была борьба с „антимендельсоновскими" тенденциями „Гашахара"; успешная конкуренция этого последнего — все это не дало возможности журналу Готтлобера окрепнуть материально и четко выявить свое литературно-общественное направление. Перенесение издания журнала в Россию мало поправило его материальные дела, хотя этим значительно облегчились условия неравной борьбы с заграничным „Гашахаром", материально много терявшим из-за оторванности от своих российских читателей. Эти то, вероятно, соображения, главным образом материального характера, заставили А. Готтлобера подумать о желательности превращения своего журнала — по програме ежемесячного, но выходившего фактически значительно реже — в еженедельник, и о новой перемене места издания. Неожиданно последовавшее (в ноябре 1879 г.) закрытие властями „Гамелица" — успешный результат провокационной проделки С. Манделькерна — заставило редактора „Габокер Ор" поспешить с своими ходатайством. Он понимал,

что основание новой еврейской газеты есть сейчас предприятие своевременное, а привлечение к ней бывших подписчиков „Гамелица" может значительно поправит материальное положение его издания.

Найденный С. Л. Цинбергом *) черновик прошения Готтлобера в Главное Управление по делам печати дает возможность обставить некоторыми подробностями историю этой попытки. Собираясь изменить место издания, Готтлобер желал внести и некоторые изменения в программу газеты. Она должна была поставить своей целью „противодействовать новейшим вредным социалистическим учениям, столь быстро, к сожалению, распространяемым в среде русско-еврейской молодежи... Основание такого органа, который наряду с борьбою против социализма неутомимо популяризировал бы идею об обрусении евреев,—я считаю явлением необходимым и плодотворным и, несмотря на мои преклонные лета, я охотно желал бы посвятить свои силы этому полезному делу, жертвуя для него даже издаваемым ныне мною журналом, предоставляющим мне отчасти достаточно материальных выгод, которых трудно ожидать от нового предприятия". Нам не известно, точно ли повторил Готтлобер в поданном прошении написанное в черновике; во всяком случае, те официальные материалы, которыми мы располагаем, не говорят о специально анти-социалистическом направлении издания. Имеющийся в нашем распоряжении неизданный архивный материл [1]) важен не столько своими сведениями из истории журнала, сколько тем, что дает возможность восполнить новыми штрихами картину отношения администрации и „ученых евреев" к еврейскому языку и к еврейскому культурному делу вообще. Отсюда тот особый интерес, который приобретают публикуемые ниже документы при сравнении их с вышепомещенной „запиской", составленой четверть века назад. Речь опять шла об языке журнала, о роли и значении еврейского языка в деле „просвещения" евреев.

Нам не совсем ясны обстоятельства, побудившие А. Б. Готтлобера выбрать Одессу местом издания проектируемого им еженедельника. Вряд-ли единственной причиной было убеждение в целесообразности „издавать этот орган в Одессе, как в главном центре юга России, где социалистическая пропаганда успела пустить некоторые корни на еврей-

*) „История евр. печати", стр. 263—264. Странным нам кажется отсутствие каких-либо указаний на этот эпизод в статье С. Манделькерна об А. Б. Готтлобере („Гаасиф" т. III, Варшава 1886, стр. 437). Среди неопубликованных писем А. Б. Готтлобера, хранящихся в Еврейской Академической библиотеке в Одессе, есть два письма, относящиеся ко времени интересующего нас эпизода; в них, однако, о самом эпизоде ничего нет.



ской почве". Вероятно, в Одессе, где жила значительная группа сотрудников его журнала (А. Вербель, Д. Коган, А. Векслер (Безредка) С. Манделькерн и др.), он надеялся найти нужный ему круг читателей и достаточный контингент сотрудников.

По тогдашним правилам, для получения права на выпуск периодического издания, кроме разрешения со стороны Главного Управления по делам печати, требовалось также согласие местного начальства. Министерство Внутрен. Дел, куда из Главного Управления было передано ходатайство А. Готтлобера, сообщило Одесскому временному генерал-губернатору, что „редактор-издатель выходящего в гор. Варшаве на древне-еврейском языке журнала „Габокер Ор", бывший учитель упраздненного Житомирского Раввинского училища, Абрам-Бер Готтлобер обратился в Главное Управление по делам печати с ходатайством о разрешении ему перевести это издание в Одессу и выпускать его в виде еженедельной газеты" [2]). Временный генерал-губернатор (при нем не состояло „ученого еврея") передал это дело на рассмотрение Одесского градоначальника, прося его „сообщить, признает ли он полезным для Одессы разрешение такового издания и вообще его по сему делу соображения" [3]).

Решительное слово было теперь за „ученым евреем", или за тем представителем еврейского общества, к мнению которого—по тем или другим причинам—местное начальство считало нужным прислушиваться. А момент, когда в Одессе должно было рассматриваться ходатайство Готтлобера, был для его дела весьма неблагоприятен. Должно было случиться, что в эти именно месяцы некоторые печальные события привлекли нелестное внимание местного общества и местной администрации к делам еврейской прессы. В августе и сентябре 1879 г., по поводу ложной корреспонденции о ритуальных беспорядках в мес. Татарбунарах („Гамелиц" № 31), местному начальству пришлось заняться особым расследованием [4]). Помощник Одесского городского раввина Соломон Манделькерн, автор провокационной корреспонденции, постарался поднять вокруг этого дела такой шум, который обратил бы на себя внимание местной высшей администрации. В декабре же месяце громкий и скандальный процесс С. Манделькерна с сыновьями редактора „Гамелица" [5]), кончившийся для первого так печально, обнажил перед одесской публикой печальные и позорные стороны нравов, царивших в еврейской журналистике. Решающую же роль в деле подготовки ответа на ходатайство Готтлобера сыграл, на наш взгляд, выпущенный в феврале 1880 г. памфлет О. М. Лернера „Татарбунарская ложь и кутаисская действительность".

О. М. Лернер, будущий одесский „ученый еврей", сыгравший подозрительную роль в деле Мандельштерна-Цедербаума, но счастливо избежавший разоблачения на суде [6]), уже и тогда имел значительное влияние на местную администрацию. Обрушиваясь в своем памфлете на А. Цедербаума, он указывал, что тот „ни разу не упускал случая, чтобы не обнаружить хотя-бы косвенно, а большею частью открыто, свое сочувствие хасидизму и цадикизму—этим двум элементам, наложившим свою печать на русское еврейство" [7]). „Мы смело заявляем,—писал он— что тревога, поднятая по поводу кутаисской истории, есть постыдный поклеп на русское общество со стороны „кагала"—не того, конечно, мифического призрака, который пугает воображение некоторых наивных юдофобов, а того отвратительного воплощения низменных еврейских элементов, с которыми более всего приходится бороться несчастным единичным силам еврейской интеллигенции" [8]). Умудрился же Цедербаум так долго безнаказанно нести свою верную службу „кагалу" только потому, что происходило все это в „мире квадратных букв"; русское общество и русская администрация не подозревают всей вредности еврейских органов печати в деле борьбы с „кагалом".

Этот плод пера одного из представителей „еврейской интеллигенции" и предрешил характер ответа Одесского градоначальника на ходатайство Готтлобера. Одесский градоначальник, который не мог не ознакомиться с книгой Лернера (она была написана специально для „обработки" русского общественного мнения и для осведомления местного начальства), не обратил, конечно, внимания на сочувственную заметку автора о „маститом литераторе А. Б. Готтлобере" [9]), названном, впрочем, так почтительно исключительно за то, что „в июльской книжке издаваемого им журнала „Габокер Ор" рисует г. Цедербаума, как ловкого газетного барышника"; но он выслушал с радостью из уст „еврейского интеллигента" рассказ о темных силах „кагала" и, давая заключение по ходатайству Готтлобера, подумал, вероятно, сколь полезной для одесского „кагала" может оказаться газета на еврейском языке.

О каком либо участии Л. Геникеса, бывшего тогда официальным „ученым евреем", в деле подготовки ответа на ходатайство Готтлобера никаких указаний не сохранилось. И нет оснований полагать, чтобы Л. Геникес, за десять лет до того уволенный от должности еврейского цензора за пропуск статьи „Размышления наблюдателя современных событий", помещеной в № 40 „Гамелица" за 1870 г.—статьи, которая была признана „направленной против христианства, исполненной революционных тенденций, возмутительной и немыслимой в подцензурном издании" [10])—мог ныне, если-бы захотел, оказаться полезным А. Б. Готтлоберу.

Отсюда ясен характер ответа градоначальника на ходатайство Готтлобера. Удивительным может показаться поразительное сходство этого ответа, как в основной его точке зрения на еврейский язык, так и в частных замечаниях по поводу отдельных подробностей программы, с теми соображениями, которые четверть века назад были высказаны от имени одесских высших властей по поводу первой еврейской газеты. Не ново здесь и опасение, как бы еврейская газета не превратилась в орган борьбы за эмансипацию. Одесская администрация еще помнила, вероятно, сколько хлопот ей принесло в свое время „дерзкое“ направление „Дня“, и она испытывала естественное желание не создавать к ним повода в дальнейшем. „Отношение“ Одесского градоначальника мы приводим здесь полностью [11]):

30 мая 1880 г. В Управление Временного Одесского
№ 762. Генерал-Губернатора.

На отношение от 16 сего мая № 1269 о предполагаемом издании в Одессе еврейской газеты „Габокер Ор“ имею честь уведомить Управление Временного Генерал-Губернатора, что так как газета эта предполагается к изданию на древне-еврейском языке, который, сколько мне известно, весьма мало употребляется в здешнем еврейском населении и доступен только самым простым и бедным еврейским людям и в особенности фанатикам, большая же часть еврейского населения почти не знает этого языка, то едва-ли можно ожидать пользы для Одессы от этого издания.

Затем, обращаясь к самой программе этого издания, я не мог не остановить моего внимания на 2 и 4 пунктах программы, из которых, по моему мнению, первый представляет автору очень большой простор для проведения в еврейскую публику и упрочения в ней таких рассуждений и толкований еврейской веры, которые могут не только не согласоваться с духом христианского учения, но и посеять и увеличить религиозный антагонизм между евреями и христианами; второй же пункт дает возможность редактору помещать в газете разные статьи относительно гражданских прав, которыми пользуются евреи в России и за границей, по поводу предоставления евреям заграницей больших прав, чем в России. Статьи эти могут возбудить в еврейской среде неудовольствие на наше Правительство.

В виду этих обстоятельств я полагаю отклонить ходатайство редактора Абрам-Бер Готтлобера об издании здесь газеты „Габокер Ор“.

Это „отношение“ с некоторыми совершенно незначительными (исключительно стилистического характера) поправками было использовано Времен. Одесским генерал-губернатором (10 июня), как ответ Главному Управлению по делам печати [12]).

„Маститый литератор“, как видно, все время мало верил в успех своего ходатайства. Он не счел нужным предупредить своих читателей о возможном превращении журнала в газету и о возможной перемене

места издания. А в февральско-мартовской книжке своего журнала, извиняясь пред читателями в позднем выходе ее в свет (она появилась в июне), он выражал надежду, что отныне книжки журнала будут выходить регулярно, не опаздывая, раз в месяц [13]).

С. Боровой.

Источники.

I.

К заметке об „Гакармеле".

1) Архив Новорос. и Бес. Ген.-Губернатора (в дальнейшем: А. Г. Г.), 1854 г., особый стол, № 40 и 126.
2) „Алей Гадас" (Одесса, 1865), стр. 27.
3) С. Цинберг. „История евр. печати" (Спб. 1915), стр. 79; С. Цитрон, „Гаолом" VI (1912), № 16.
4) А. Г. Г., общ. отд. 1856 г. № 259 — „О предполагаемом к изданию в Вильне Еврейском журнале „Гакармел", л. 1.
5) Ibid., л. № 2.
6) Кроме работ О. Лернера и Ю. Гессена, ср. также „Из архива К. Э. Андреевского" (Одесса, 1913) т. I, стр. 291 — 2.
7) Ю. Гессен. „Попытка эмансипации евреев в России" — „Пережитое", I (Спб., 1909), стр. 158 — 162.
8) А. Г. Г. 1856 г., секретн. № 47, „с мнением неудобств отделения евреев в особые кварталы".
9) А. Г. Г., 1854 г., особ. ст. № 40 л. л. 103 — 138.
10) П. Усов. „Истор. Вестник" 1883 г. № 2, стр. 324; С. Цинберг, „Восход" 1903 г. № 3, стр. 56 — 59.
11) „Казенные евр. училища" (Пгр. 1920), стр. 373.
12) А. Г. Г., секр. стол, 1861 г. № 18, л. 11.
13) Op. cit., стр. 158.
14) А. Г. Г., там же.
15) О. Лернер. „Евреи в Новорос. Крае". (Одесса, 1901), стр. 194; Л. Левнада. „Восход" 1881, VI стр. 141.
16) А. Г. Г., 1856 г. № 259 л. 5 — 6.
17) О привлечении жертвователей к делу помощи еврейским колониям М. Гурович мечтал еще в 1852 г. Ср. Лернер, op. cit., стр. 66 — 73.
18) А. Г. Г., 1856 г. № 259 л. 57 — 8.

II.

К заметке об „Габокер Ор".

1) Архив Одесского Градоначальника 1880 г., секр. стол № 50. „О переводе из Варшавы еврейского журнала „Габокер Ор."—А. Г. Г., 1880 г. № 116 „Разных распоряжений, касающихся прессы", л. л. 32 — 39.
2) А. Г. Г., там-же л. 32.
3) Арх. Од. Град., там-же л. 1.

4) А. Г. Г., 1879 г. № 104. „О корреспонденции, помещённой в газете „Гамелиц" относительно беспорядков в м. Татарбунары, Бессар. губ.".
5) „У мирового судьи 8-го участка г. Одессы". Разбирательство 27 декабря 1879 г. по делу помощника одесского городового раввина Соломона Мандделькерна с сыновьями редактора „Гамелиц" Иосифом и Натаном Цедербаумами (стенографический отчет М. Г. Тульчинского). 40 стр. Дозвол. ценз. Одесса 16 февраля 1880 г.
6) Ibid., стр. 6, 9, 16 и др.
7) „Татарбунарская ложь etc", стр. 28.
8) Ibid., стр. 19.
9) Ibid., стр. 36.
10) А. Г. Г., 1858 г. дело № 1958 (начато 26 сент. 1858 г.—конч. 6 марта 1871 г.), л. 128.
11) Арх. Од. Градон., там же, л. 3 — 4.
12) А. Г. Г., там же, л.39.
13) „Габокер Ор", 1880 г., стр. 1343

Еврейская наука за границей *).

Личные мои наблюдения ограничиваются Германией и Францией; об Америке, приобретающей значение крупного научного центра, Польше, где ведется большая и серьезная работа в области педагогики и родственных дисциплин, Палестине, с ее молодыми научными учреждениями, и других странах я могу говорить лишь на основании литературных данных и бесед, которые я имел с научными работниками, лично ознакомившимися с положением еврейской науки в указанных местах.

По количеству научных сил и по напряженности работы первое место в Европе по-прежнему принадлежит Германии. Все три высшие учебные заведения (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Семинария Гильдесгеймера и Бреславльская Семинария) выдержали затруднения, возникшие в связи с тяжелым экономическим кризисом, который повлек за собой потерю означенными учреждениями всех средств; ныне они функционируют благодаря поддержке крупных еврейских общин Германии и помощи (весьма незначительной) американского еврейства. Что касается крупнейшего из трех названных учреждений-Hochshule für d. W. d. J., то кроме основных кафедр (библия, талмуд, философия, Religionsgeschichte, история и литература) в каждом семестре объявляются один (или несколько) специальных курсов (в зимний семестр 1924/25 г. — „Евреи в германских государствах" (доцент др. Freund); в состав преподавательского персонала входят проф. Банет, Гутман, Эльбоген, Бек, Торчинер, Эпштейн; число активных слушателей равняется 60-ти. В результате финансовых затруднений прекратилось издание Ученых Записок Hochschule (Schriften). Заметно отразились события последних лет на состояние библиотеки Hochschule: обычно пополнявшаяся большинством книжных новинок, она ныне почти совер-

---

*) Сообщение, поступившее в июле 1925 г. в Комитет ОПЕ, от находящегося в заграничной научной командировке члена Комитета М. С. Гинзбурга.



шенно лишена ресурсов, от покупки книг пришлось отказаться, и новые книги поступают почти исключительно в виде пожертвований, что, конечно, ведет к заметным пробелам. — Семинария Гильдесгеймера, руководимая проф. Wohlgemuth, насчитывает около 35-ти активных студентов; материальное положение этого учебного заведения, равно как и Бреславльской семинарии, несколько лучше вследствие помощи, оказываемой им ортодоксальными кругами. — Интенсивно работает также Freie Hochschule — учебное заведение типа народных университетов, открытое для всех, интересующихся проблемами юдаизма. Каждый семестр читаются в нем около 15-ти популярных курсов (каждый из 6-8 лекций) по различным отраслям еврейского знания; аудитории — весьма многочисленные (40-50 человек) — очень исправно относятся к занятиям и, в общем, обладают недурной подготовкой к слушанию курсов. Несмотря на наличие всех означенных учреждений, приходится все же с грустью констатировать, что многочисленная еврейская учащаяся молодежь стоит в стороне от них; работникам еврейских учебных заведений не удалось, в общем, вызвать в молодежи интерес к еврейским наукам и привлечь ее к серьезной систематической работе. — Менее удовлетворительно работают научные общества: в Берлине регулярно заседает лишь Jüdische Wissenschaftiche Gesellschaft, возникшая несколько лет тому назад; собрания для заслушания научных докладов происходят раз в месяц. Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums занимается исключительно издательской деятельностью, и научные сообщения делаются лишь на годичных общих собраниях (на годичном собрании 18/II 1925 г. д р Г. Фогельштейн, Бреславль, сделал доклад на тему „Religion und Staat im nachexilischen Judentum"). „Научное" общество русских евреев в Берлине устраивает собрания каждые две недели, но доклады, читаемые в них, носят очень популярный характер — Следует упомянуть об „Akademie für die Wissenschaft des Judentums", возникшей в Берлине по инициативе покойного Г. Когена и его энергичного сотрудника, д-ра Брадта. Председателем Академии состоял недавно скончавшийся проф. Август Вассерман; в состав правления Ученого Совета входят: проф. Дессау, Гутман, Бек, Банет, Эльбоген, Торчинер (Берлин), Тейблер (Гейдельберг), Кассирер (Гамбург), Фрейман и Горовиц (Фр. на М.). При Академии имеется 4 научных комиссии — талмудическая, филологическая, философская и литературно-историческая. Основная задача Академии — предоставить квалифицированным еврейским ученым материальную возможность продолжать научную работу; в виду крайней ограниченности средств Академии число субсидируемых ею ученых очень незначительно (5); в настоящее время 3 из них работают в Германии,

один (д-р Бер) находится в командировке в Мадриде, где он занимается в архиве, и один (д-р Банет jun.) — в Палестине. Академия берет на себя опубликование работ своих стипендиатов; талмудической комиссией выпущены: Dr. Spanier, Die Toseftaperiode in der tannaitischen Literatur, и. Dr. Albeck, Untersuchungen über die Redaktion der Mischna, а литературно-исторической: Dr. Paer, Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve, его же Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda, и Dr. Stern, Der Preussische Staat und die Juden.

В провинциальных городах наблюдается большой интерес к проблемам юдаизма: во Франкфурте на /М. существует Freie Jüdische Lehranstalt (типа берлинской Freie Hochschule, директор д-р Ф. Розенцвейг), в ряде крупных еврейских центров (напр., Гамбург, Кельн) ведут оживленную деятельность местные научные общества (постоянные доклады и рефераты), менее значительные центры (напр., Дрезден, Хемниц) часто приглашают лекторов из Берлина. Обыватель обнаруживает интерес к популярным научным изданиям: так, напр., хорошо расходится немецкое издание истории Дубнова, в то время как эта-же книга на русском и еврейских языках совершенно не расходится. Ряд еврейских общин располагает хорошими еврейскими библиотеками: лучшие из них — в Берлине (директор д-р Мейзль) и Франкфурте н/М (директор — д-р. Блау).

Напряженная и интенсивная работа немецко-еврейской научной мысли ярче всего выступает в многочисленных научных изданиях. Из периодических изданий регулярно выходят Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, редактируемая, после кончины д-ра Брана, доцентом J. Heinemann (издание не приостанавливалось за все последние годы, но появлялось в сильно уменьшенном размере; ныне выходит 6 кн. в год) и Jeschurun, редактируемая проф. Wohlgemuth (на немецком яз., 4 кн. в год); серьезные статьи появляются на столбцах берлинской Jüdische Liberale Zeitung, а также Jüdische Familienforschung и Der Morgen; особого внимания заслуживает последнее издание, начавшее выходить в текущем году (изд. Philo-Verlag), главная задача которого — борьба с антисемитизмом; в первой книге в ряде статей первоклассных авторов трактуются вопросы, представляющие значительный интерес для образованного читателя (из содержания: J. Heinemann, Der Begriff des Uebermenschen in der jüdischen Religionsphilosophie; Rosenzweig, Ein Hymnus des Jehuda Hallewi; (Baeck, Kulturzusammenhänge и т. д.). Много материалов, интересных для изучающего библию, помещается в Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums (из содержания последних книжек:

Duncan, Millo and the City of David; Caspari, Neuere Versuche geschichtwissenschaftlicher Vergewisserung über Mose; Gressmann, Josia und das Deuterononium; Menes, Die sozialpolitische Analyse der Urgeschichte и т. д.). От времени до времени выходят Korrespondenzblätter des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, в которых печатаются выдержки из работ сотрудников Академии (напр., Dr. Speyer, Von den biblischen Erzählungen im Koran; Dr. David Baneth, Jehuda Hallewi und Gazali и т. д). Известную ценность имеют Bletter far idische Statistik und Demografie — сборники, выходящие в Берлине (на идиш). На др.-еврейском языке выходят Hatkufo (9-ый год изд.) и Kirjat Sepher (1-ый год изд.)

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums продолжает (кроме Monatsschrift) издание своих Schriften; отмечу новое издание Caro, Sozial-und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Neuzeit; новое издание Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung; Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums; Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie; Sifra, der älteste Midrasch zu Leviticus; Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden (Festschrift zum 70 Geburstag M. Philippsons; Staerk und Leitzmann, Die jüdisch-deutschen Bibelübersetzungen von den Anfängen bis zum Ausgang des XVIII Jahrhunderts и др.). Gesellschaft приступила к изданию Corpus Tannaiticum, а также продолжает выпускать, под ред. А. Фреймания, Germania Judaica. Академия выпустила 3 тома Jüdische Schriften Г. Когена. Нельзя обойти молчанием очень ценный коллективный труд (Baeck, Bernfeld, Elbogen, Hochfeld и др.), выпускаемый по инициативе председателя „Verband der deutschen Juden“ д-ра Маковера — „Die Lehren des Judentums“ (вышло 4 тома, предстоит 5-ый): ценные исследования по различным вопросам религиозных и этических учений юдаизма дополняются прекрасной антологией-цитатами из библии, апокрифов, еврейско-эллинистической литературы, талмуда, средневековых авторов, новой еврейской литературы и работ христианских ученых. Из крупных изданий, ныне подготовляемых к печати в Германии, наиболее заметными являются две энциклопедии (Jüdischer Verlag — на немецком яз., изд. Eschkol — на др.-еврейском; особенно интересно задумана вторая — она состоит не из сравнительно небольших статей, обычно помещаемых в словарях, а из крупных работ монографического характера). — Продолжают выходить (с большими промежутками) сборники изд. Штибеля.

После Германии поражает затишье, царящее в кругах французского еврейства. Крайне немногочисленные силы группируются вокруг Revue des Etudes Juives, бросается в глаза отсутствие новых научных

имен — французское еврейство не выдвинуло за истекшие годы новых научных работников. Нет еврейских научных организаций, не заметно интереса к еврейской науке. В отношениях с представителями немецко-еврейской науки чувствуется неестественная напряженность — результат пережитой войны. В Польше широко развитая сеть еврейских школ влияет благотворно на рост научно-педагогической литературы: в Вильне и Варшаве издается несколько педагогических журналов; выпускается много книг по педагогике и учебников. История развития школьного дела в Вильне за последние годы дана в сборнике „Schul-Pinkos". Школьные нужды породили мысль (возникшую одновременно и в кругах берлинских идишистов) о создании научного института (с предполагаемым центром в Берлине, отделениями в Вильне и Нью-Йорке) для разработки вопросов научной грамматики, фольклора, статистики, новейшей истории и т. д. Судьба проектируемого института точнее определится на предстоящем съезде еврейских учителей.—Из всех намеченных к открытию факультетов Иерусалимского Университета ныне начал функционировать лишь юдаистический факультет (пять доцентов, около 150-ти слушателей) [1]). Опубликованы 2 тома Ученых записок Иерусалимского Университета (1-ый том юдаистический, 2-ой—точные науки). Быстро разрастается университетская библиотека, уже насчитывающая до 100.000 томов. — Продолжают функцинировать Landesrabbinerschule (Országos Rabbiképzö Intezet) в Будапеште — единственное еврейское теологическое учебное заведение, во главе которого стоит казенное правление и которое существует на государственные средства, Israeilitisch-theologische Lehranstalt в Вене, ректор проф. Шварц (учебное заведение находится накануне закрытия, в виду материальных затруднений, вызванных экономической катастрофой в Австрии) и теологическая семинария в Лондоне. В Лондоне же выходят Transactions of the Jewish Historical Society of England, посвященные исключительно исследованиям в области еврейской истории [2]). — В ряде крупных еврейских центров имеются организации, изучающие памятники еврейского искусства (напр., в Франкфурте н/М. Gesellschaft zur Erforschung jüdischen Kunstdenkmäler, в Праге—Еврейский музей и т. д.). — В Соединенных Штатах Сев. Америки, кроме раввинской семинарии в Цинциннати, имеется два высшие еврейские учебные заведения: Jewish Theological Seminary of America в Нью-Иорке, обя-

[1]) Кроме того, университетскими учреждениями являются следующие научные институты, существующие уже несколько лет: микробиологический, химический и рентгенологический.

[2]) Немецкий исторический журнал Mitteilungen des Gesammtarchivs der deutchen Juden in Berlin прекратил свое существование.



занное своим процветанием С. Шехтеру, который состоял ее ректором до своей смерти (в 1915 году), и Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning в Филадельфии; ректором обоих учебных заведений состоит ныне проф. Адлер. В Dropsie College читаются курсы по Библии и раввинской литературе, по семитическим языкам и еврейской истории. Как Dropsie College, так и Нью-Иоркская Семинария имеют право выдавать докторские дипломы. Органом Dropsie College является Jewish Quarterly Review (4 кн. в г.), перенесенная из Лондона в Филадельфию. Семинария выпускает широко задуманное издание „Text and studies of the Jewish Th. Seminary of America". Чисто исторический характер носит „Publications of the American Jewish Historical Society". Интерес к еврейской науке среди широких масс американского еврейства весьма значителен: во многих городах Соединенных Штатов и Канады имеются общедоступные курсы еврейской истории и литературы (лекции читаются преимущественно на английском языке). Остро ощущается отсутствие правильно поставленного библиографического издания: сборники, издававшиеся проф. Фрейманом во Франкфурте н./М., более не появляются, и библиографический материал, далеко неполный, разбросан по журналам (Monatsschrift, Revue, Review, а также Kirjat Sepher); ценные указания постоянно даются в Orientalische Literaturzeitung, Hinrichs, Leipzig). В печати возбужден вопрос о создании Академии еврейских наук, имеющей своей задачей объединение всех представителей различных отраслей науки об юдаизме, созыв научных съездов и т. п., но говорить о скорой возможности осуществления этого плана преждевременно.

М. С. Гинзбург.

Примечания к статье С. Л. Цинберга

[1]) Видный ученый той эпохи, Мордехай Куматьяно, обучавший Царфати астрономии и другим наукам, пишет в предисловии к составленному им, по просьбе последнего, коментарию на Milot ha-higojon Маймонида:

אל שאלתך האהוב והנחמד ר׳ יצחק הצרפתי כי מאז אשר באת אלינו מקצוה הארץ ראינוך והיית חכם בתלמוד וקראת עמנו גם מה שקראת מספרי התכונה...

[2]) ...אמנם ההמון מצד שטותם לא יוכלו לחכין אותו כפי מה שהיה ראוי שיבן כי אין בכח ההמון זה ומפני זה נכשלו בה. וזה לא אירע להם בלבד כך אלא בכל אומה ואומה יקרה כזה לחכמים עם ההמון, ומפני זה ראו הנביאים להעלים האמת בקצת הדעות במשלים ודעות המוניות ולשתוק בקצתם כמו שראית מתחלת בראשית ובעץ החיים ועץ הדעת-וסוד גן עדן וסודות הנבואה וסודות סתרי תורה.

[3]) Де Росси и Грец, читая в данном стихотворении соответствующий стих שנת הא ספר גולים לגואל заключили, что Шарвид Загав жил в 5260=1500 г.; Штейншнейдер (Hebr Bibl., VIII, 23), И. Гурлянд (Новые материалы etc., 1866, 65) и Д. Коган (в предисловии к сборнику поэм Шарвит-Загав)—читали: האספו גולים и получилась дата 1386—7. В действительности литературная деятельность Шарвит-Загава протекала во вторую половину XV в. и в данном стихе отмечена, очевидно, дата: האספו גולים т. е. 5236=1476. Родился он приблизительно в 1420 г. (См. Raseness, Dibrei Iemei Israel be'togarmo, I,32, где также приведен список произведений Соломона б. Ильи).

[4]) וכאשר ראיתי דברי זה האדון. נהייתי בתור מחשבותי נדון. להיותם סתומים וחתומים. וממרבית אנשי זמננו נעלמים הניעני שתוף השכל והדמיון. לפרש דברי ושכל חביון. כי להיות דברי זה השלם כבר באו כהעלם. בחכמה ובתבונה ובדעת. כמשפט כל ערום עשה בדעת. היה זה סבה להעלים מרבים כונתו. כי מי יבוא עד תכונתו. ובזה ארים מכשול מדרך אומתי אף כי יהיה למזכרת אחרי מותי.

[5]) אמר מרדכי בר׳ אליעזר ז״ל בהיותי בשביה בארץ נכריה בעיר אדריאנופולי אשר נטיתי שם אהלי.

[6]) חבר חבורים שונים כפי חבורי הר׳ אברהם בן עזרא גם ביאר כל ספריו (מלא חפנים 12).

Сам Куматьяно, однако, говорит, что он комментировал лишь часть произведений ибн Эзры : וכבר ביארנו קצת מספריו

7) ...והשלימו המחבר ביום שלשה עשר לירח אב שנת חמשת אלפים ומאתים ועשרים ליצירה סימן הכר נא למי החתמת.

8) ויתם הספר הזה על ידי שבתי. ככ״ר משה ז״ל מאי קריטי ביום ארבעה עשר לחדש הרביעי שנת חמשת אלפים ומאתים ושמונה ושלשים וכתבתיו פה בעיר קוסטנדיא לכ״ר משה מצירד וקבלתי הפרעון.

9) ור׳ משה ב״ר נחמן תפשו ואמר שאם נראו אליו במראה הנבואה אנשים אוכלים אם כן לא נראה אליו השם לא במראה ולא במחשבה... והאריך בזה עד שאמר כל אלה הדברים אסור לשמעם וכל שכן להאמינם. ואין להתרעם מדבריו כי הרב ידוע ידע שיאמר עלי׳ כאלה הדברים וזה לא נעלם ממנו. אעפ״כ השוגדל להועיל אחר מאליו וכבר התנצל על כדומה לזה בפרקים▭ נפרדים▭ מספרו הנכבד (פרשה וירא).

10) Рукопись № 51, л. 91б: ידינו כי התכלית אשר בעבורו נברא האדם הוא להשאר נצחי שלא יאבד וזה לא יתכן להיות רק כשידבק בבוראו עד שישאר נצחי בנצחיותו וזה בלתי אפשר רק כשיגיעו לחכמת השגת המושכלות.

Ту же мысль Кум. подчеркивает в пред. к комментарию на Iessod Mora.

11) См. респонсы Ильи Мизрахи. № 57, 93б: וכן ספר לי ר׳ מרדכי כומטינא ז״ל שרבו הזקן מוה״ר חנוך צפורטא שהיה מגדולי קטולניא ומזמיוחסיה והיה איש בקי מאד בכל התלמוד ורב מובהק לרבים וחסיד מופלג והיה מלמד בני הקראים מכל למוד שבקשו ממנו בין מתלמוד בין מהפוסקים בין מרש״י פשט התורה בין מהחכמות ולא היה שום פקפוק בדבר.

12) ואלה העמודים אשר בית החכמה נכון עליהם הכמים האחרונים ישלם ד׳ פעלם ותהי משכורתם שלמה מעם ד׳ כי עשו חסד עם עמו ותהלות כל אלה עד לאין חקר לשמו ונגד זקניו: כבוד המאור כהל בן מצליח נ״ע ויפת הלוי נ״ע ובנימין האוונדי נ״ע ודניאל בן משה נ״ע ובן יפת הלוי נ״ע ודוד הנשיא נ״ע.

(Цит. по Штейншн., лейденский каталог. 393).

13) ומי יתן ואשוקך כל חייך אחבקך בתוך דרכי שוקים
ופי אשים ברקתך יחידה בשדיך אני אנוס ואקים
אצילותיך וישם אישן ואיקין בשמחת לב וינוחו עשוקים.

14) **Не лишена исторического интереса приписка, которой автор снабдил эти элегии:**

ויהי בשנת אלף וארבע מאות ועשרים ושבע שנים לחורבן בית שני היא שנת הרנ״ה לבריאת העולם בחדש תמוז הוא החדש הרביעי חבר כלב אב״א בן יהודה הזקן יעמ״ש שתי אלו הקינות על אשר גירשו נתגרשו עם ד׳ מארצות הלועזים ומארצות רוססיה וליטווא שגורשו בשנת אתנ״ה לחורבן בית שני.

15) ספר אכנר בן נר נשלם בשנת הרמ״ט נוצר עולם
יום י״ד הוא מירח כסליו בשנת כ״ד ללידת כלב.

16) **Помещенная в конце хранящейся в коллекции Фирковича (за № 818) рукописи приписка кописта гласит:**

חברו. כלב אפונדופולו בן אליהו הזקן האדרונופוליטי יעמ״ש. נשלם זה על ידי מחברו כלב אב״א... יום ששי בשלושה ועשרים יום לחדש סיון שנת חמשת אלפים ומאתים ושמונים וארבע שנים לבריאת העולם הוא שנת ששים ללידת המחבר וכתבו לעצמו להיות לו לזכר עולם אחרי מותו.



17) ולדעת אוהבי האמת ישו הנוצרי חכם גדול היה איש צדיק תמים חסיד ירא אלהים וסר מרע ולא הורה שום חוק ומשפט זולת תורת האלהים הכתובה. כ"ש שיגזור הפך מאמר ממה שכתוב בתורת משה ע"ה. אמנם אחרי שמת בתליה קמו חבריו ותלמידיו והיו מתקוטטים עם האנשים השונאים אותו מחכמתו. ובעבור שלא היה שומע לדבריהם כי אם מה שכתוב בתורת משה עד שנשלחו אנשים מהם ואמרו שהם שלוחים מישו וקבעו להם חקים והורו להם משפטים לא שמם הוא בלבו ולא עלו על מחשבתו והרסו פנות התורה ונטו אחריהם עם רב כאשר אתה רואה היום.

18) Респонсы Мизрахи, I, № 57, л. 91а: להחרים שלא ילמדו את הקראים משום למוד שבעולם לא מקרא ולא משנה לא תלמוד ולא הלכות ולא אגדות לא פירוש המקרא הדורכים דרך הקבלה ולא שום חכמה מהחכמות שחברו חכמי היונים לא הגיון ולא טבע ולא מה שאחר הטבע לא מספר ולא תשבורת ולא תכונה ולא מסוקה ולא מדות ולא שום אחד מסעיפי אלו החכמות.

19) Под неуклюжим названием: קיצור המלאכת מספר אשר מלקט מספר הדרשות מספריות אשר ר' אליה מזרחי חבר ז"ל.

20) Респонсы, № 57: מפני שזה החרם לא נעשה לשם שמים ולא כונת תיקון העולם ולחזוק הדת וקיומו אבל זה החרם נעשה על צד הקנאה ושנאה שהיה לקצתם על המלמדים מצד הכבוד שהיו מקבלים מהקראים וקצתם על הקראים עצמם מצד השנאה שנפלה בינידהם בסבת הרבית שהיו לוקחים מהם.

21) Mazref lachochmoh, 4: החכם השלם כמוה"ר שאול הכהן... ירד לעיר הגדולה קוסטנטינא והיה שם מלמד ליקירי הארץ חכמת הפלסופים והנלוה לה ועדיין רושם חכמתו ניכר בכמה כתבים והגהות בספרים נמצאים בידי הרבנים והקראים שם.

Приложения к исследованию В. Н. Бенешевича.

1) Ч (= Ordo = O)

Πῶς δεῖ δέχεσθαι τὸν[1] ἐξ Ἑβραίων τῇ τῶν χριστιανῶν πίστει προσερχόμενον[2].

I. Ἐξαγορεύειν αὐτὸν χρὴ καὶ θριαμβεύειν πᾶν ἔθος[3] ἑβραικὸν κἀντεῦθεν δεικνύειν, ὡς[4] ἐξ ὅλης καρδίας καὶ πίστεως εἰλικρινοῦς χριστιανίσαι[5] ἠθέλησε, καὶ ἀποτάσσεσθαι μὲν[6] φανερῶς ἐπ' ἐκκλησίας πάσῃ τῇ[7] ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ τοῦ ἱερέως δηλαδὴ προτέρου[8] λέγοντος καὶ αὐτοῦ ἀποκρινομένου[9] κατὰ στίχον ἢ τοῦ ἀναδόχου αὐτοῦ, εἴπερ ὑπάρχει παιδίον[10].

II. Ἡ δὲ ἀπόταξις ἔστιν αὕτη[11].

1. Ἀποτάσσομαι πᾶσι τοῖς ἑβραϊκοῖς ἔθεσι[12] καὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασι, καὶ τοῖς νομίμοις, καὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ ἀμνοῦ, καὶ τοῖς ἀζύμοις[13], καὶ ταῖς σάλπιγξι, καὶ ταῖς σκηνοπηγίαις, καὶ ταῖς λοιπαῖς ἁπάσαις[14] ἑορταῖς τῶν Ἑβραίων, καὶ ταῖς θυσίαις, καὶ ταῖς προσευχαῖς, καὶ τοῖς ῥαντισμοῖς, καὶ τοῖς καθαρισμοῖς[15], καὶ τοῖς ἁγνισμοῖς[16], καὶ τοῖς ἱλασμοῖς[17], καὶ ταῖς

---

[1] τῶν ркп., но ῶ переправл. в ὁ; τῶν Дмитр. [2] Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς ἐξ Ἑβραίων τῇ τῶν χριστιανῶν πίστει προσερχομένοις Reg. 43, Allat. Cryptoferr. у Goar; τους ἐξ Ἰουδαίων προσερχομένους τῇ τῶν χριστιανῶν πίστει Ambros. Оригинал слав. перевода озаглавлен был: Τάξις ὅπως δεῖ δέχεσθαι τοὺς ἐξ Ἑβρ. τῇ ὀρθῇ τῶν χριστ. πίστει προσερχ. [3] ἔθνος P Goar Дмитр. (сравн. стр. 207, прим. 1). [4] πῶς Goar. [5] χριστιανίσαι] χριστιανοῖς συμβιῶναι Allat. Cryptoferr. у Goar. [6] Этому μὲν нет далее соответствующего δὲ, откуда возникает подозрение в пропуске чего-то (после θρησκείᾳ?). [7] τῇ проп. Дмитр. [8] προτέρου проп. Goar. [9] ἀποκριναμένου P. [10] Ч I имеет в М такой вид: Τὸν δὲ Ἑβραῖον οὕτως χρὴ δέχεσθαι τῇ πίστει προσερχόμενον ὡς ἐξαγορεύειν καὶ ἀποτάσσεσθαι ἐπ' ἐκκλησίας πάσῃ ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ. τοῦ ἱερέως αὐτὸν διδάσκοντος καθ' ἓν καὶ ἀποκρινομένου τοῦ Ἰουδαίου. εἰ δέ ἐστι παιδίον, τοῦ ἀναδόχου. [11] ἔστι δὲ ἡ ἀπόταξις τοιαύτη M; τοιαύτη Ambros P Goar; ὁ δὲ Ἑβραῖος добавл. Ambros. [12] ἔθνεσι P (сравн. прим. 3, и стр. 2071). [13] καὶ τοῖς ἀζύμοις καὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ ἀμνοῦ Ambros MP Goar. [14] πάσαις M. [15] τοῖς καθαρισμοῖς] καθαρμοῖς Goar. [16] ἁγιασμοῖς Goar Дмитр.; καὶ τοῖς ἁγνισμοῖς проп. Ambros. [17] τῷ ἱλασμῷ в И II 1.

νηστείαις, καὶ ταῖς νεομηνίαις, καὶ τοῖς σαββάτοις[1], καὶ ταῖς γοητείαις, καὶ ταῖς ἐπῳδαῖς, καὶ τοῖς περιάμμασι[2], καὶ τοῖς φυλακτηρίοις[3], καὶ ταῖς συναγωγαῖς, καὶ τοῖς βρώμασι, καὶ τοῖς[4] πόμασι τῶν Ἰουδαίων. καὶ ἁπλῶς ἀποτάσσομαι παντὶ ἰουδαικῷ πράγματι, καὶ νομίμῳ καὶ[5] ἔθει, καὶ ἐπιτηδεύματι.

2. Καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀποτάσσομαι τῷ ἐν σχήματι τοῦ Χριστοῦ προσδοκωμένῳ παρὰ[6] τῶν Ἰουδαίων ἀντιχρίστῳ καὶ συντάσσομαι τῷ ἀληθινῷ Χριστῷ τῷ[7] θεῷ.

3. Καὶ πιστεύω εἰς πατέρα καὶ[8] υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον τριάδα, καὶ τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπιδημίαν[9] αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγου τοῦ τῆς ἁγίας τριάδος ἑνὸς[10] ὁμολογῶ[11], καὶ[12] κατὰ ἀλήθειαν αὐτὸν ἄνθρωπον[13] γενέσθαι πείθομαι[14], μὴ ἐκστάντα τῆς οἰκείας θεότητος.

4. Καὶ τὴν κατὰ σάρκα τοῦτον τεκοῦσαν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον[15] εἶναι πιστεύω καὶ λέγω.

5. Καὶ τὸν σεβάσμιον τοῦ Χριστοῦ σταυρὸν καὶ τὰς ἱερὰς εἰκόνας[16] καὶ δέχομαι, καὶ τιμῶ[17], καὶ προσκυνῶ, καὶ ἀσπάζομαι.

6. Καὶ οὕτως ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας καὶ πίστεως ἀληθοῦς προσέρχομαι τῇ πίστει τῶν χριστιανῶν. εἰ δὲ μεθ᾽ ὑποκρίσεως καὶ δόλου ταῦτά φημί[18] καὶ οὐκ ἐκ πίστεως ὁλοψύχου καὶ καρδίας, τὸν Χριστὸν[19] ἀγαπώσης[20], ἀλλ᾽ ἄρτι μὲν σχηματίζομαι[21] γίνεσθαι[22] χριστιανός, ὕστερον δὲ θελήσω ἀρνήσασθαι καὶ πρὸς τὴν ἰουδαϊκὴν[23] ὑποστρέψαι πάλιν θρησκείαν, ἢ εὑρεθῶ συνεσθίων τοῖς Ἰουδαίοις καὶ[24] συνεορτάζων[25] ἢ συνομιλῶν αὐτοῖς[26] λάθρα[27] καὶ[28] τὸν χριστιανισμὸν διαβάλλων, καὶ οὐχὶ μᾶλλον φανερῶς ἐλέγχω τούτους[29] καὶ ἀθετῶ τὴν ματαίαν πίστιν αὐτῶν, νῦν μὲν ἔλθοι[30] ἐπ᾽ ἐμὲ ὁ τρόμος τοῦ Κάϊν καὶ ἡ λέπρα τοῦ Γιεζῆ πρὸς τῷ[31] καὶ ταῖς ποιναῖς τῶν

---

[1] σάββασι M Goar. [2] περιάσμασι Goar Дмитр. [3] φυλαχαρίοις Goar Дмитр. [4] τοῖς проп. M. [5] καὶ проп. M. [6] παρὰ] ἀπὸ πάντων Goar. [7] τῷ] καὶ Ambros. P, καὶ τῷ Дмитр. [8] καὶ проп. Goar. [9] ἀποδημίαν Дмитр. [10] ἑνὸς τῆς ἁγ. τρ. M. [11] ὁμολογῶν ркп. Goar; πείθομαι M. [12] καὶ проп. P Goar Ambros. [13] ἄνθρωπον αὐτὸν PM Ambros. [14] πείθομαι проп. M Ambros. (см. прим. 3). [15] θεοτόκον καὶ ἀληθῶς M. [16] πιστεύω вставл. Goar. [17] καὶ τιμῶ проп. Goar. [18] ταῦτά φημι проп. Goar. [19] τὸν Χρ. ἐκ καρδίας Goar. [20] ἀγαπώσης τὸν Χρ. M. [21] σχηματίζω Goar. [22] εἶναι Goar M. [23] Ἰουδαίων Ambros. [24] ἢ Goar. [25] καὶ συνεορτ. τοῖς Ἰουδ. M. [26] αὐτοῖς проп. Goar. [27] λάθρα συνομ. αὐτοῖς M. [28] ἢ M. [29] τούτοις PM Goar. [30] ἔλθωσιν Goar. [31] τὸ ркп.

πολιτικῶν νόμων εἶναί με ὑπεύθυνον[1], κατὰ δὲ[2] τὸν μέλλοντα αἰῶνα εἴη μοι[3] ἀνάθεμα καὶ κατάθεμα, καὶ ἡ ψυχή μου[4] ταχθείη μετὰ τοῦ σατανᾶ καὶ τῶν δαιμόνων[5].

III.[6] Ταῦτα τοῦ προσερχομένου λέγοντος ἐπ' ἐκκλησίας[7], ποιοῦμεν αὐτὸν χριστιανόν, εἴτουν[8] ἡγούμεθα ὡς[9] χριστιανὸν ἀβάπτιστον, οἷα τυχόν ἐστι[10] τὰ τῶν χριστιανῶν παιδία τὰ μέλλοντα βαπτίζεσθαι[11]. τῇ δὲ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ τοῖς κατηχουμένοις συναριθμοῦμεν, λέγοντες ἐπ' αὐτῷ τὴν εὐχήν, ἣν ἐπὶ τῶν κατηχουμένων παίδων[12] φαμέν[13]. καὶ τῇ ἑξῆς χρώμεθα ταῖς τῶν ἐξορκισμῶν εὐχαῖς[14], καὶ οὕτως ἀκολούθως[15] ἐπιτελοῦμεν πάντα τὰ ἐπὶ τῷ βαπτίσματι νενομισμένα[16].

2) Прибавка к Ч (=Appendix ad O=App.)[17]

Εἰς Ἑβραῖον λέγει καὶ τὴν εὐχήν.

Κύριε Ἰσοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ ζῶντος, ἀμνὲ καὶ ποιμήν, βασιλεῦ τῶν αἰώνων, ὁ ἐπισυνάξας τὸ πεπλανημένον πρόβατον εἰς τὴν ποίμνην, ὁ ἐπιστρέφων ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ, αὐτὸς ἐπίστρεψον καὶ τὸν δοῦλόν σου ἀπὸ τοῦ σκότους τοῦ ἀντικειμένου πρὸς τὸ φῶς τὸ αἰώνιον. ἀνακάλεσον αὐτὸν ἀπὸ τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου εἰς θεογνωσίαν τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ. ἑδραίωσον αὐτοῦ τὴν καρδίαν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, μερίδα καὶ κλῆρον αὐτῷ χάρισαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ σου. σὺ γὰρ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐκτός σου ἄλλον οὐκ οἴδαμεν, τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν, ἵνα πάντοτε καὶ διὰ πάντων εἴης εὐλογημένος ὁ θεὸς ἡμῶν, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

---

1 νόμων εἶναί με ὑπεύθυνον проп. Goar. 2 κατὰ δὲ] καὶ κατὰ M. 3 εἴη μοι] εἴην Goar. 4 μου проп. Goar. 5 Сравн. конец присяги чиновника на верность службы (при Юстиниане?): εἰ δὲ μὴ ταῦτα πάντα οὕτως φυλάξω, ἀπολάβω καὶ ἐνταῦθα δίκην καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ἐν τῇ φοβερᾷ κρίσει τοῦ μεγ. δεσπ. καὶ σωτ. ἡμῶν Ἰ. Χ. καὶ σχῶ τὴν μερίδα τοῦ Ἰούδα καὶ τὴν λέπραν τοῦ Γιεζῆ καὶ τὸν στόνον καὶ τρόμον τοῦ Κάϊν, πρὸς τῷ καὶ ταῖς ποιναῖς ταῖς τῷ νόμῳ τῆς αὐτῶν εὐσεβείας περιεχομέναις ὑπεύθυνον εἶναι (из ркп. Аф.-Иверск. м-ря 282, л. 161 v. у Порфирия Успенского, Греч. р-си Афона, 210—211, и по Paris. suppl. gr. 538 f. 82 v. у Ф. И. Успенского, Визант. землемеры, 339, в Трудах VI Археол. съезда, т. II). 6 ЧIII отсутств. в Allat. 7 ἐπ' ἐκκλ. λέγ. M. 8 ἤτοι Ambros. 9 χριστιανὸν εἴτουν ἡγούμεθα ὡς проп. M. 10 ἐστι проп. Ambros. 11 οἷα ...βαπτίζεσθαι] ἢ ὡς κατηχούμενον M. 12 παιδίων Ambros. 13 τοῖς κατηχουμένοις... φαμέν] φαμὲν ἐπ' αὐτῷ τὴν εὐχὴν τῶν κατηχουμένων M. 14 ταῖς εὐχαῖς τῶν ἐπιορκιστῶν M. 15 ἀκολούθως проп. M. 16 ἐπὶ τῷ βαπτ. νενομ.] ἐν βαπτίσματι M. 17 Deest in Regiis, Cryptof. Bessarionis oratio haec. по словам Гоара, и взята им из Barber. или Allat., повидимому.

3) И (= Expositio = E)

Ἔκθεσις ἀκριβεστέρα[1] περὶ τοῦ[2] πῶς δεῖ[3] δέχεσθαι τὸν[4] ἐξ Ἑβραίων[5] τῇ τῶν χριστιανῶν πίστει προσερχόμενον[6].

I. Ἐξαγορεύειν αὐτὸν χρὴ[7] πρότερον καὶ[8] θριαμβεύειν πᾶν νόμιμον[9] ἑβραϊκὸν[10] καὶ ἔθος[11] καὶ[12] ἐπιτήδευμα, κἀντεῦθεν δεικνύειν, ὡς ἐξ ὅλης[13] καρδίας καὶ πίστεως εἰλικρινοῦς χριστιανίσαι ἠθέλησεν, καὶ ἀποτάσσεσθαι μὲν φανερῶς ἐπ' ἐκκλησίας πάσῃ τῇ ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ καὶ τοῖς[14] νομίμοις πᾶσιν[15], ἀναθεματίζειν δὲ τὰ ὕστερον[16] ἐπινενοημένα[17] παρὰ γνώμην θεοῦ ἐπιτηδεύματα καὶ ἔθη, καὶ οὕτω συντάσσεσθαι τῷ Χριστῷ[18] καὶ τῇ πίστει τῇ κατ' αὐτόν[19], τοῦ ἱερέως δηλαδὴ[20] προτέρου[21] λέγοντος καὶ αὐτοῦ[22] ἀποκρινομένου κατὰ στίχον[23] ἢ τοῦ ἀναδόχου αὐτοῦ[24], εἴπερ ὑπάρχει[25] παιδίον[26].

II. Ἔχει δὲ ταῦτα[28] οὕτως[29].

1. Ἐγὼ[30] ὁ δεῖνα ὁ[31] ἐξ Ἑβραίων σήμερον προσιὼν τῇ πίστει τῶν χριστιανῶν οὐ διά τινα βίαν, ἢ ἀνάγκην, ἢ φόβον, ἢ ἐπήρειαν, ἢ πενίαν,

---

1 ἀκριβεστάτη P Hieros. Met. 103; ἀκριβὴς Sin; ἀκριβεστέρα проп. E Scorial. 2 Ἔκθεσις ἀκριβ. περὶ τοῦ проп. V. 3 δεῖ проп. B (A?); χρὴ E. 4 τοὺς B Hieros. Met. 103. 5 Ἰουδαίων E. 6 προσερχόμενον πίστει Ambros.; προσερχομένους B Hieros. Met. 103; προσερχόμενον τῇ πίστει τῶν χριστιανῶν E; заглавие Hieros. Sabb. 376: Ὅπως δεκτέον τοὺς ἐξ Ἑβραίων προσερχομένους. Все заглавие проп. M. 7 Χρὴ τὸν ἐξ Ἰουδαίων προσερχόμενον χριστιανίσαι E. 8 Χρὴ πρῶτον ὁ ἐξαγορεύων ἐξ Ἰουδαίων Sin (но далее сличение не сделано до слов И II 18: ἢ ἀνάγκην . . .); Χρὴ τὸν ἐξαγορεύοντα ἐξ Ἰουδαίων πρότερον Hieros. Sabb. 376; καὶ проп. E. 9 νόημα V. 10 ἰουδαϊκὸν E. 11 ἦθος Ambros. 12 καὶ ἔθος καὶ проп. E. 13 ψυχῆς καὶ вставл. E. 14 παλαιοῖς. вставл. E. 15 ἅπασιν E. 16 ὕστερον τὰ AP. 17 ἐπινοηθέντα A. 18 τῷ Χρ.] Χριστῷ τῷ θεῷ E; дальнейшее окончание И I проп. Ambros. 19 κατ αὐτῶ ркп.; αὐτῶν B; τῇ κατ' αὐτόν] τῶν χριστιανῶν E. 20 δηλαδὴ проп. E. 21 πρότερον BEV. 22 ἐκείνου E. 23 κατὰ στίχον проп. E. 24 αὐτοῦ ἢ τοῦ ἀναδόχου A. 25 ἐστὶ E. 26 ἢ ἀλλόγλωσσος ὁ βαπτιζόμενο. добавл. E; Ἐξαγορεύειν αὐτὸν . . . παιδίον проп. M. 28 ταῦτα проп. Ambros. 29 Ἔχει δὲ ταῦτα οὕτως проп. EM. 30 Ἐγὼ проп. ABPVM Ambros. У Димитр. текст начинается со слова Ἐγὼ, а предыдущее опущено целиком без оговорки 31 ὁ проп. AB.

ἢ διὰ[1] χρέος[2] ἢ ἔγκλημα κατ' ἐμοῦ κινούμενον[3], ἢ διὰ[4] τιμὴν κοσμικήν, ἢ[5] εὐεργεσίας τινάς,[6] ἢ χρήματα[7], ἢ πράγματα[8] παρά τινος ὑπισχνούμενα[9], ἢ ὅλως[10] διὰ οἱανδηποτε[11] ὠφέλειαν ἢ προστασίαν ἀνθρωπίνην, ἢ δι' ἔριν ἢ φιλονεικίαν πρός τινα γενομένην[12] τῶν[13] ὁμοπίστων[14] μου, ἢ ὡς βουλόμενος ἐντεῦθεν ἀμύνασθαι[15] χριστιανούς[16], ὡς ζηλωτὴς δῆθεν[17] τοῦ νόμου[18], ἢ καὶ παρ' αὐτῶν ἀδικηθείς[19]. ἀλλ' ὡς ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας τὸν Χριστὸν ἀγαπήσας[20] καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν[21], ἀποτάσσομαι πάσῃ τῇ ἑβραϊκῇ θρησκείᾳ[22], καὶ τῇ περιτομῇ, καὶ τοῖς νομίμοις πᾶσι[23], καὶ τοῖς[24] ἀζύμοις, καὶ τῷ[25] πάσχα, καὶ τῇ[26] θυσίᾳ τοῦ ἀμνοῦ, καὶ τῇ τῶν ἑβδομάδων[27] ἑορτῇ, καὶ τῷ[28] ἰωβηλαίῳ[29], καὶ ταῖς σάλπιγξι[30], καὶ τῷ ἱλασμῷ, καὶ ταῖς σκηνοπηγίαις, καὶ[31] ταῖς λοιπαῖς[32] ἁπάσαις ἑορταῖς τῶν Ἑβραίων, καὶ[33] ταῖς θυσίαις[34], καὶ[35] ταῖς προσευχαῖς, καὶ τοῖς ῥαντισμοῖς, καὶ τοῖς[36] καθαρισμοῖς, καὶ τοῖς[37] ἁγνισμοῖς, καὶ ταῖς νηστείαις[38], καὶ τοῖς σαββάτοις[39], καὶ ταῖς[40] νεομηνίαις, καὶ τοῖς βρώμασι[41], καὶ τοῖς πόμασιν αὐτῶν[42], καὶ ἁπλῶς[43] ἀποτάσσομαι παντὶ ἰουδαϊκῷ[44] νομίμῳ[45] καὶ ἔθει[46] καὶ[47] ἐπιτηδεύματι.

---

[1] διὰ проп. E Ambros. [2] χρείαν B. [3] Начало до слова κινούμενον буквально совпадает с чином принятия афинган (см. выше, стр. 2121). Cod. Theod. IX, 45, 2 и Cod. Just. I, 12, 1, отмечают, что находятся Iudaei, qui reatu aliquo vel debitis fatigati simulant se christianae legi velle conjungi, ut ad ecclesias confugientes vitare possint crimina vel pondera debitorum, и запрещает принимать евреев, не удостоверившись в их искренности. Под ad ecclesias confugientes разумеются не ищущие убежища в церквах, как думает Жюстер, II, 181, а «приходящие к церкви» = χριστιανίσαι θέλων, как переводит и coll. trip. (ed. Voelli et Just., 1299; то же в виде правила Епифания у Pitra, Hist. et mon., II, 200). [4] διὰ проп. Ambros. [5] δι' вставл. E. [6] εὐεργεσίας τινὰς] εὐεργεσίαν M Ambros. [7] κτήματα E. [8] κτήματα B, χρήματα E; ἢ πράγματα проп. M. [9] ὑπισχνούμενος B. [10] ὅλως проп. E. [11] οἱανδήτινα M Ambros. [12] γινομένην AP, γενομένην проп. E, γενομένην πρός τινα M. [13] ὁμοφύλων καὶ вставл. E. [14] ὁμοφύλων M. [15] ἀαμήνασθαι B, διαμύνασθαι V. [16] χριστιανοῖς E. [17] δῆθεν ζηλωτὴς E. [18] δῆθεν τοῦ νόμου ζηλωτὴς M. [19] ἢ καὶ παρ' αὐτῶν ἀδικηθεὶς проп. E. [20] ἀγαπήσας τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. M. [21] τὸν Χρ. ἀγαπήσας καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν] ἀγαπήσας τὸν χριστιανισμὸν Ambros. [22] Сравн. выше II: πάσῃ τῇ ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ. [23] καὶ τοῖς νομ. πᾶσι καὶ περιτομῇ E. [24] τοῖς проп. E. [25] τὸ BV; ἰουδαϊκῷ вставл. E. [26] τῇ проп. B. [27] ἡμερῶν вставл. E. [28] ἐκείνων вставл. E. [29] ἰωβήλῃ M. [30] πλάστιγξι E. [31] καὶ проп. P Дмитр. [32] λοιπαῖς проп. M. [33] σὺν E. [34] αὐτῶν вставл. E. [35] καὶ проп. P. [36] τοῖς проп. E. [37] τοῖς проп. E. [38] αὐτῶν вставл. E. [39] σαμβάτοις B, σάββασι AE, σαββατισμοῖς Ambros. [40] ταῖς проп. B. [41] αὐτῶν вставл. E. [42] αὐτῶν проп. E. [43] καὶ ἁπλῶς проп. Ambros. [44] ιουδαϊκῶν P по Cotel. Дмитр., Cumont, что не верно. [45] νόμῳ AB, νομίμων Cotel. Дмитр. [46] ἔθει καὶ νομίμῳ Ambros. [47] καὶ проп. M.

2. Καὶ ἐπὶ τούτοις ἀναθεματίζω τὰς παρὰ Ἰουδαίοις[1] αἱρέσεις καὶ τοὺς αἱρετικούς[2].

a. Σαδδουκαίους τοὺς λεγομένους δικαίους[3], οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημοῦσι[4], καὶ τὴν τῶν[5] νεκρῶν ἀνάστασιν ἀθετοῦσι[6], καὶ τοὺς ἀγγέλους[7] ἀποβάλλονται[8].

b. Φαρισσαίους τοὺς ἀφωρισμένους, οἳ[9] κατὰ δευτέραν καὶ πέμπτην νηστεύοντες[10] καὶ παρθενίαν[11] ἐπὶ καιροὺς ὡρισμένους[12] ὑποκρινόμενοι[13] μετέπειτα[14] λύουσι[15] πᾶσαν ἐγκράτειαν[16], δοξάζουσι δὲ[17] εἱμαρμένην καὶ ἀστρολογίᾳ σχολάζουσι[18].

c. Νασαραίους τοὺς ἀφηνιαστάς[19], οἳ τὸν[20] περὶ θυσιῶν οὐ παραδέχονται τοῦ[21] Μωσέως νόμον[22] καὶ διὰ τοῦτο ἐμψύχων ἀπέχονται καὶ ὅλως οὐ θύουσιν.

d. Ὀσσαίους[23] τοὺς ἰταμωτάτους, οἳ γραφαῖς ἑτέραις παρὰ τὸν νόμον χρώμενοι καὶ[24] τοὺς πλείους τῶν προφητῶν ἀποβαλλόμενοι[25] διδάσκαλον αὐχοῦσιν[26] ἄνθρωπον[27] Ἠλξαὶ[28] καλούμενον, εἴτουν[29] δύναμιν κεκαλυμμένην, καὶ Μαρθῶ[30] καὶ Μαρθάνην τὰς ἀπὸ τοῦ γένους αὐτοῦ[31] καταγομένας[32] ὡς θεὰς τιμῶσιν.

e. Ἡρωδιανούς[33], οἵτινες[34] τὸν ἀλλόφυλον βασιλέα τῶν Ἰουδαίων[35] Ἡρώδην τὸν σκωληκόβρωτον ὡς Χριστὸν δοξάζουσιν.

f. Ἡμεροβαπτιστάς, οἳ τὰ αὐτὰ φρονοῦντες[36] τοῖς Φαρισσαίοις δογματίζουσι κατὰ προσθήκην[37] τὸ[38] μὴ δύνασθαι ἄνθρωπον σωθῆναι, ἐὰν[39] μὴ καθ' ἑκάστην[40] ἡμέραν βαπτίζηται[41].

---

1 παρ' Ἰουδαίων E. 2 Вместо текста под a — g следует в Ambros только перечисление еретиков: [стерлось γραμματεῖς?] σαδδουκαίους. φαρισαίους. ὀσαίους. ἡμεροβαπτιστας. νασσαρίας καὶ ἡρωδιανούς. 3 τοὺς λεγομένους δικαίους проп. E. 4 βλασφημοῦσι τὸ πν. τὸ ἅγ. M. 5 τῶν] ἐκ A. 6 ἀθετοῦσιν ἀνάστασιν M. 7 ἄλλους E. 8 ἀποβάλλομαι E. 9 τοὺς M. 10 νηστεύουσι E, νηστεύοντας M. 11 παρθίαν B 12 ὡρισμένους проп. E. 13 ὑποκρινομένους M. 14 μετὰ δὲ ταῦτα E, δὲ вставл. M. 15 λύοντας M. 16 ἀσώτως καὶ ἀκορέστως вставл. E. 17 καὶ вставл. E; δοξάζοντας τε M. 18 σχολάζοντας M. 19 ἀφανιστὰς BE, ἀφηνιστὰς M. 20 τῶν BV P Дмитр. 21 τοῦ проп. E. 22 νόμων P, но над ω надписано ο; Μωυσέως νόμου B. 23 Ὡσσαίους B, Χοσσαίους E, Ὀσαίους M. 24 καὶ проп. E. 25 ἀποβάλλουσι E; καὶ τοὺς πλ. τῶν προφ. ἀποβαλλ. проп. B. 26 αὐχοῦσιν] δὲ αὐτων ἔχουσι E. 27 τινα вставл. E. 28 ἠλιξαὶ V, Ἀλλεξάην E, ἀλεξὲ M. 29 ἤγουν M. 30 καὶ Μαρθῶ проп. V; μαρθὰ A; καὶ τὴν Μαραθῶ E. 31 αὐτῶν E. 32 καταγομένους B, καταγομένας αὐτοῦ A; ἃς καὶ вставл. E. 33 οἱ Ἡρωδιανοὶ E. 34 οἳ M; καὶ вставл. E. 35 τῶν Ἰουδαίων] τὸν M. 36 φρονοῦντας B, φρονοῦσι E. 37 δογματ. κατὰ προσθ.] καὶ ἔτι κατὰ προσθήκην δογματίζουσι E. 38 [illegible]οп. 39 εἰ E. 40 ἑκάστην проп. M. 41 βαπτίζεται PE.

g. Γραμματεῖς[1] ἤτοι νομοδιδασκάλους, οἳ[2] μὴ θέλοντες[3] κατὰ [τὸν][4] νόμον ζῆν, ἀλλὰ περισσεύειν αὐτοῦ[5], ζεστῶν καὶ ποτηρίων καὶ πινάκων[6] καὶ τῶν[7] ἄλλων σκευῶν βαπτισμοὺς[8] καὶ[9] πυγμῇ τὰς χεῖρας νίπτειν[10] καὶ τὰ σκεύη[11] πλύνειν ἐπινοοῦσι[12], καὶ ἁπλῶς πολλὰς παραδόσεις ἰδίας[13] τῷ νόμῳ προστιθέντες[14], δευτερώσεις ταύτας[15] καλοῦσιν[16], οἷον δευτέρας[17] θεοῦ[18] νομοθεσίας, καὶ τὴν μὲν πρώτην ψευδῶς ἀναφέρουσιν[19] εἰς τὸν[20] Μωσέα[21], τὴν δὲ δευτέραν εἰς τὸν ῥαββὶ Ἀκιβᾶν[22], τὴν δὲ[23] τρίτην[24] εἰς Ἀννᾶν[25] τὸν[26] καὶ[27] Ἰούδαν, τὴν δὲ τετάρτην εἰς τοὺς[28] Νασαμωναίου[29] υἱούς[30], οἵτινες[31] καὶ τὸ σάββατον[32] ἐν τοῖς πολέμοις[33] ἠθέτησαν.

h. Ταύτας οὖν[34] ἀναθεματίζω[35] τὰς ἰουδαϊκὰς πάσας αἱρέσεις[36]. καὶ τοὺς αἱρεσιάρχας[37], καὶ[38] τὰς δευτερώσεις, καὶ τοὺς δευτερωτάς[39].

3. Ἀναθεματίζω μετὰ τούτων[40] καὶ[41] τοὺς τὴν ἑορτὴν τελοῦντας[42] τοῦ λεγομένου Μαρδοχαίου[43] κατὰ τὸ πρῶτον σάββατον[44] τῶν χριστιανικῶν νηστειῶν καὶ[45] ξύλῳ[46] δῆθεν τὸν Ἀμᾶν[47] προσηλοῦντας[48], εἶτα μιγνύντας αὐτῷ[49] τὸ[50] τοῦ[51] σταυροῦ σημεῖον[52] καὶ[53] συγκατακαίοντας[54], ἀραῖς τε παντοίαις[55] καὶ ἀναθέματι τοὺς χριστιανοὺς ὑποβάλλοντας[56].

---

1 Ῥωματοῖς Ε. 2 οἱ ркп. Дмитр. 3 ἤτοι νομοδισασκάλους οἱ μὴ θέλοντες] καὶ οὐ θέλουσι Ε. 4 Вставка из ABPV. 5 αὐτοῦ проп. A; αὐτοὺς E Дмитр. 6 πινακίων EM. 7 τῶν проп. E. 8 βαπτισμοὺς] τοῖς βαπτισμοῖς ἁρμοδίων Ε. 9 καὶ βαπτισμοὺς Β. 10 Mp VII, 3—4; сравн. к толкованию F. Schulthess (Ztschr. f. die neutest. Wiss., 1922, XXI, 232—234). 11 τὰ σκεύη] κατασκευὴν Ε. 12 ἐννοοῦσι Ε. 13 ἰδίας παραδόσεις πολλὰς ΒΕ. 14 προστιθέασιν Α. 15 αὐτὰς Ε. 16 καλοῦντες Α, καλλοῦσι V. 17 τοῦ вставл. A. 18 αὐτοῦ B. 19 (παρεξηγοῦντες) вставл. E. 20 τὸν проп. M. 21 μωυσέα B. 22 Ἀκικὰν E, ἀβιβὰν M. 23 τὴν δὲ] καὶ τὴν E. 24 (ὡς λέγουσιν) вставл. E. 25 γυνὰν ркп. 26 τὸν проп. E. 27 καὶ проп. M; καὶ τὸν ркп., τὸν καὶ Дмитр. 28 τοῦ AB. 29 Под влиянием Hasamonaei? Cotel. приб. in marg.: lege Ἀσάμου. 30 εἰς τοὺς υἱοὺς τοῦ Νασσαμωναίου E. 31 οἱ M. 32 σάμβατον B. 33 πολεμίοις ркп., πολέμοις Дмитр. 34 Ταύτας οὖν проп. Ambros. 35 ἀναθεματίζων ABPV Дмитр. 36 τὰς ἰουδαϊκὰς αἱρέσεις πάσας ἀναθεματίζω E, ἀναθεματίζω οὖν πάσας τὰς ἰουδ. αἱρ. M 37 αὐτῶν вставл. E. 38 τὰς ἰουδαϊκὰς ... καὶ проп. Ambros. 39 καὶ τοὺς δευτερωτὰς καὶ τὰς δευτερώσεις τοῦ Ταλμουθ E. 40 Ἀναθεματίζω μετὰ τούτων] Σὺν τούτοις δὲ ἀναθεματίζω E. 41 μετὰ τούτων καὶ проп. Ambros. 42 ἐπιτελοῦντας E. 43 μαρθωχαίου B, βαρδοχαίου V. 44 τὸ πρῶτον σάββατον проп. M, оставляя чистое место. 45 καὶ проп. E. 46 ξύλων B, γὰρ вставл. E. 47 ἀμβὰν B, ἀμνὸν E. 48 προσηλοῦντες BE. 49 αὐτοῦ P по Cumont. 50 τὸ проп. B; τῷ E. 51 τοῦ проп. P Дмитр. 52 σημείῳ E. 53 καὶ проп. E. 54 κατακαίουσιν E; следующий далее конец И II 3 проп. Ambros. 55 πολλαῖς A. 56 ὑποβάλλοντες B, ἀραῖς τε ... ὑποβάλλοντας проп. E. Источником анаф. 3-го не может считаться законодательство V—VI вв. (Cod. Theod. XVI 8, 18 = Cod. Just. I, 9, 11, откуда и coll. trip. в изд. Voelli et Just., 1294).

4. [1] Ἀναθεματίζω καὶ [2] τοὺς κατὰ τὴν τῆς [3] ἰνδίκτου [4] ἀρχὴν ἐν τῇ τῶν σαλπίγγων ἑορτῇ [5] περιδεσμοῦντας [ταῖς] κερατίναις [6] βάμματα σηρικὰ [7] διαφόρων χρωμάτων, εἶτά [8] τινας ἐπῳδὰς τούτοις [9] ἐπιλέγοντας καὶ [10] εἰς ἀποτροπὴν [11], ὡς οἴονται, ῥίγους καὶ πάσης ἄλλης ἀῤῥωστίας χρωμένους [12].

5. [13] Ἀναθεματίζω καὶ τοὺς κατὰ τὸν [14] ἰούλιον μῆνα [15] τὴν ἀνάμνησιν ἑορτάζοντας τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς [16] λυπηρῶν, εἴτουν [17] τῆς ἁλώσεως [18] Ἱεροσαλὴμ [19], κόνει τε τὰς κεφαλὰς καταπάττοντας [20], καὶ νήστεις διατελοῦντας ἐφ' ὅλην ἡμέραν καὶ νύκτα [21], καὶ [22] μετὰ μυρίων [23] ὀδυρμῶν ἐπιφωνοῦντας αὐτοῖς τὸ [24] οὐαί.

6. [25] Ἔτι ἀναθεματίζω πάντας τοὺς [26] τὴν τοῦ [27] ἠλειμμένου [28], μᾶλλον δὲ τὴν [29] τοῦ ἀντιχρίστου [30] προσδοκῶντας ἔλευσιν [31], ὃν καὶ τράπεζαν αὐτοῖς ἑτοιμάσειν [32] ἐλπίζουσιν μεγίστην [33] καὶ προθήσειν [34] εἰς ἑστίασιν [35] τόν τε Ζὶζ καὶ τὸν Μαχεμὼθ [36] καὶ τὸν Λευϊ[α]θάν. [37] εἶναι δὲ [38] τὸν μὲν Ζὶζ [39] πετεινόν [40] τι [41] ζῶον, τὸν δὲ Μαχεμὼθ [42] τετράπουν, τὸν δὲ [43] Λευϊ[α]θὰν [44] ἐνάλιον, οὕτω μέγιστα καὶ βρίθοντα [45] ταῖς σαρξίν, ὡς [46] ἀρκεῖν εἰς τροφὴν ἕκαστον [47] μυριάσιν [48] ἀπείροις.

7. [49] Ἔτι ἀναθεματίζω πᾶν ἑβραϊκὸν ἔθος καὶ ἐπιτήδευμα μὴ παραδεδομένον ὑπὸ [50] Μωυσέως [51], καὶ πᾶσαν αὐτῶν γοητείαν, καὶ ἐπῳδήν, καὶ κληδονισμόν, καὶ μαντείαν [52], καὶ τὰ περιάμματα, καὶ φυλακτήρια.

---

1 Р проп. все анаф. 4-е. 2 καὶ проп. Ambros. 3 τῆς проп. B. 4 ἐνδίκτου V. 5 ἑορτῇ проп. V. 6 κερατίαις ἑορταῖς V. 7 συρικὰ AB ркп. 8 Ἀναθεματίζω καὶ ... εἶτα проп. E. 9 τούτοις проп. E. 10 ἐπιλέγοντες καί τινας ἐπῳδάς. τὴν δὲ στάκτην ἐκείνου κατέχουσιν E. 11 ὑποτροπὴν Дмитр. 12 χρωμένους проп. E. 13 Ἔτι вставл. E; все анаф. 5-е проп. P. 14 τὸν проп. M. 15 А именно в 9-й день пятого месяца аб: Hamburger, RE, I, 6. 16 αὐτῶν B. 17 ἤγουν M. 18 τῆς вставл. M. 19 ὑπὸ τοῦ Τίτου вставл. E. 20 κόνιν ταῖς κεφαλαῖς αὐτῶν ἐπιβάλλοντας E; καταπάττοντες M. 21 ἐφ' ὅλον τὸ νυχθήμερον ἐκεῖνο E. 22 καὶ проп. A. 23 μυρίων проп. Ambros. 24 οὐαὶ вставл. E. 25 Все анаф. 6-е, проп. P. 26 τοὺς проп. B. 27 τοῦ проп. A. 28 Ἠλιμμένου E, εἰλημμένου M. 29 τὴν проп. AVM. 30 μᾶλλον δὲ τὴν τοῦ ἀντιχρ. проп. Ambros. 31 ἔλευσιν προσδοκῶντας Ambros, где затем все остальное в анаф. 6 пропущ. до конца. 32 ἑτοιμάζειν M. 33 μεγίστην ἐλπίζουσι E. 34 πρόθεσιν M, προσθῆσιν B, προσθήσειν E. 35 ἑστίαμα Дмитр. 36 βεχεμὼθ V, Μεγχεμὼθ E, μεχεμὼθ M. 37 λευιθὰν M. 38 δὲ проп. M; λέγουσι вставл. E. 39 καὶ τὸν Μαχ ... Ζὶζ проп. AB. 40 πτηνὸν E. 41 πτηνόντα M. 42 μεχεμὼθ ABM, Μεγχεμὼθ E. 43 τὸν δὲ] καὶ τὸν E. 44 λευιθὰν M, λευιαθὰμ B; λέγουσιν вставл. E. 45 πλήθοντα ABEMV, βριθεντα Дмитр. 46 ὥστε E. 47 ἕκαστον εἰς τροφὴν E. 48 ἀνθρώπων вставл. E. 49 Все анаф. 7-е проп. BP. 50 παρὰ E. 51 μωσέως M Ambros. 52 τελετὰς E.

8.[1] Ἔτι ἀναθεματίζω πάντα ῥεμβὶ[2] ἢ[3] ῥαμβὶ[4] παρὰ τὸν μωσαϊκὸν νόμον διδάξαντα ἢ διδάσκοντα, καὶ πάντας τοὺς λεγομένους ἀρχιφερεκίτας[5] αὐτῶν[6] ἢ ἀρχιρεμβίτας[7], ἢ ἀρχιραμβίτας[8] ἢ[9] διδασκάλους, ὧν τὰς δυσσεβεῖς[10] διδαχὰς πάτερικὰ[11] καλοῦσιν.

9. Ἀναθεματίζω προς τοῖς παλαιοῖς ἀρχιραμβίταις[12] καὶ τοὺς νέους τῶν Ἰουδαίων διδασκάλους[13], Λάζαρόν φημι τὸν τὴν ἄθεσμον ἑορτὴν ἐξευρόντα τῆς λεγομένης[14] παρ' αὐτοῖς μονοποδαρίας[15], καὶ Ἡλίαν τὸν ἐκείνου κατὰ τὴν δυσσέβειαν[16] οὐκ ἐλάττονα[17], Βενιαμίν τε[18] καὶ Ζεβεδαῖον, καὶ[19] Ἀβράμιον[20], καὶ Σαββάτιον[21], καὶ τοὺς λοιπούς.

10. Καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις ἀναθεματίζω καὶ καταθεματίζω[22] τὸν παρὰ τῶν Ἰουδαίων προσδοκώμενον ὡς Χριστὸν ἐλεύσεσθαι[23] Μεσίαν εἴτουν ἠλειμμένον[24], μᾶλλον δὲ ἀντίχριστον[25], καὶ[26] ἀποτασσόμενος αὐτῷ[27] συντάσσομαι τῷ ἀληθινῷ καὶ μόνῳ[28] Χριστῷ τῷ[29] θεῷ[30].

11. Καὶ πιστεύω εἰς πατέρα καὶ[31] υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τὴν ἁγίαν καὶ[32] ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον[33] τριάδα[34], καὶ τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν καὶ τὴν[35] πρὸς ἀνθρώπους ἐπιδημίαν ὁμολογῶ[36] τοῦ τῆς ἁγίας τριάδος ἑνός, τοῦ[37] μονογενοῦς υἱοῦ καὶ λόγου τοῦ θεοῦ τοῦ ἐκ τοῦ[38] πατρὸς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννηθέντος, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. αὐτὸν ὑπάρχειν πιστεύω τὸν παρὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν προκηρυχθέντα[39]

---

1 Все анаф. 8-е проп. P. 2 ῥεββὶ V, Ῥεμπὶ E. 3 ῥεμβὶ ἢ проп. BM, 4 ῥαββὶ ABM Ambros, Ῥαμπι E. 5 ἀρχιφεκίτας B, ἀρχιφερεκίας M. 6 παρ' αὐτῶν Ἀρχιφερεκίτας E. 7 ἀρχιρεββίτας V, ἀρχιερεμβίτας αὐτῶν Ambros, ἢ ἀρχιρεμβίτας проп. EM. 8 ἀρχιραββίτας AMV Ambros, Ἀρχιραμπίτας E, ἢ ἀρχιραμβίτας проп. B. 9 καὶ E. 10 δυσσεβεῖς проп. E. 11 πατερικὰς Дмитр. πατρικὰ E. 12 ἀρχιραββίτας P, ἀρχιραμβίτας B, τοὺς παλαιοὺς ἀρχιραββίτα. Дмитр.; Ἀρχιραμπίτας с добавл.: τοὺς παρὰ τὸν νόμον διδάξαντας E; πρὸς τοῖς παλαιοῖς ἀρχιρ.] σὺν τούτοις Ambros. 13 κακοδιδασκάλους ABMPV Ambros Дмитр; 14 τοὺς λεγομένους B. 15 μονοποδαρέας Ambros, τὴν λεγομένην παρ' αὐτοῦ Μονοποδαρίαν E. 16 ἀσέβειαν E. 17 τὸν ἐκείνου... ἐλάττονα проп. Ambros. 18 τε проп. Ambros. 19 καὶ проп. E Ambros. 20 καὶ Ἀβράμιον проп. M. 21 σαμβάτιον B, συμβάτιον ркп. MPV, Συμπλίκιον E. 22 καὶ καταθεματίζω проп. A. καταναθεματίζω E. 23 ἐλεύσεσθαι ὡς Χριστὸν M. 24 Ἠλιμμένον E, εἰλημμένον P, εἰλειμμένον M. 25 Καὶ ἐπὶ πᾶσι... ἀντίχριστον проп. Amrbos; ἐκεῖνον εἶναι ὁμολογῶ καὶ ἀποτάσσομαι αὐτῷ добавл. E. 26 καὶ проп. E. 27 ἀποτασσόμενος αὐτῷ проп. Ambros; αὐτῷ] δὲ τὰ Ἰουδαϊκὰ πάντα τὰ σκιώδη καὶ πεπερασμένα E. 28 τῷ μονῷ ἀληθινῷ A, Ἰησοῦ вставл. M. 29 καὶ MP Дмитр. 30 ἀληθινῷ θεῷ καὶ μόνῳ (Ἰησοῦ вставл. V) Χριστῷ BEV. 31 καὶ проп. E. 32 καὶ проп. E. 33 ἀδιαίρετον E. 34 Cumont проп. дальнейшее до νῦν в И II 18. 35 τὴν проп. MP Ambros. 36 ὁμολογῶν Ambros MP Дмитр. 37 τοῦ проп. EM. 38 τοῦ проп. P Ambros Дмитр. 39 κηρυχθέντα M.

Μεσίαν, ὃν καὶ ἤδη ἐλθεῖν[1] ἐπὶ γῆς πληροφοροῦμαι διὰ την σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους[2], καὶ γενέσθαι κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπον, μὴ ἐκστάντα τῆς οἰκείας θεότητος, καὶ εἶναι τὸν[3] αὐτὸν θεὸν ἀληθῶς[4] καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς[5], ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, [καὶ][6] ἀναλλοιώτως, ἐν ὑποστάσει μιᾷ[7] καὶ δυσὶ[8] φύσεσιν, ἑκουσίως τε πάντα παθεῖν καὶ σταυρωθῆναι σαρκί, τῆς θεότητος ἀπαθοῦς μεινάσης, καὶ ταφῆναι καὶ τριήμερον[9] ἀναστῆναι, [καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀναληφθῆναι][10] καὶ ἥξειν[11] ἐν δόξῃ μέλλοντα[12] κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

12. Καὶ τὴν κατὰ σάρκα τοῦτον τεκοῦσαν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν καὶ μείνασαν μετὰ[13] τόκον παρθένον κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον καὶ[14] πιστεύω καὶ λέγω, καὶ[15] ὡς κατὰ ἀλήθειαν[16] μητέρα θεοῦ ἐνανθρωπήσαντος. καὶ διὰ τοῦτο κυρίαν καὶ δέσποιναν ἐν χάριτι[17] γεγενημένην πάσης τῆς κτίσεως[18] προσκυνῶ καὶ τιμῶ.

13. Καὶ τὸν παρὰ χριστιανοῖς μυστικῶς[19] ἱερουργούμενον ἄρτον καὶ [τὸν][20] οἶνον, ὃν[21] ἐν ταῖς θείαις τελεταῖς μεταλαμβάνουσι, πείθομαι καὶ ὁμολογῶ καὶ πιστεύω σῶμα[22] καὶ αἷμα κατὰ ἀλήθειαν εἶναι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεταβαλλόμενα[23] τῇ ἐκείνου θεϊκῇ[24] δυνάμει νοερῶς[25] τε[26] καὶ ἀοράτως[27] ὑπὲρ πᾶσαν φυσικὴν ἔννοιαν, ὡς οἶδε μόνος αὐτός. καὶ οὕτω κἀγὼ μεταλήψεσθαι τούτων[28] συντίθεμαι, ὡς κατὰ ἀλήθειαν ὄντως[29] σαρκός τε καὶ αἵματος αὐτοῦ, καὶ[30] εἰς ἁγιασμὸν ψυχῆς τε[31] καὶ σώματος καὶ[32] ζωὴν[33] αἰώνιον καὶ βασιλείας[34] οὐρανῶν κληρονομίαν μεταλαμβανομένων[35] τοῖς αὐτῶν[36] ἐν πίστει τελείᾳ μετέχουσιν[37].

14. Καὶ τὸ ἅγιον τοῦ Χριστοῦ βάπτισμα[38] μετὰ καθαρᾶς καὶ ἀδόλου ψυχῆς καὶ καρδίας[39] καὶ[40] πίστεως εἰλικρινοῦς ἐπιζητῶ δέξασθαι, πληροφο-

1 ἐλθόντα E. 2 διὰ τὴν σωτ. τοῦ ἀνθρ. γένους ἐπὶ γῆς πληροφοροῦμαι M; τοῦ ἀνθρωπίνου γένους τὴν σωτηρίαν E. 3 τὸν проп. E. 4 ἀληθῶς θεὸν M. 5 ἀληθῶς проп. M. 6 καὶ проп. Ambros, есть у Дмитр. по P. 7 μία ркп. 8 δύο M. 9 τριήμερον] τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ M. 10 Вставка есть и у Дмитр. по P; ὃς вставл. E. 11 ἥξει E. 12 μέλλοντα проп. E.; 13 τὸν вставл. Ambros. 14 καὶ проп. E. 15 καὶ проп. E. 16 Далее текст Ambros f. 246 v. на снимке не читается, а f. 247 r. у меня отсутствует. 17 ἐν χάριτι проп. EM. 18 ἐν χάριτι вствл. M. 19 μυστικῶς проп. E. 20 Вставка есть и у Дмитр. по P. 21 ὡς Дмитр. 22 σάρκα E. 23 μεταλαμβανόμενα M, μεταβαλλόμενον E. 24 θειχῇ проп. M. 25 νοητῶς M. 26 τε проп. M. 27 νοερῶς τε καὶ ἀοράτως проп. E. 28 τῶν Μυστηρίων вставл. E. 29 ὄντων M. 30 ὡς κατὰ ἀλήθειαν . . . καὶ проп. E. 31 τε проп. M. 32 εἰς вставл. E. 33 τὴν вставл. E. 34 βασιλείαν Дмитр. 35 μεταλαμβανομένων] ἣν χαρίζεται E. 36 αὐτῶν] ἐξ αὐτῶν τῶν Μυστηρίων E. 37 καὶ μεταλαμβάνουσι добавл. E. 38 βάπτ. τοῦ Χρ. M. 39 καρδ. καὶ ψυχ. M. 40 καὶ проп. P Дмитр.

ρούμενος ἀληθῶς κάθαρσιν αὐτὸ νοητὴν εἶναι[1] καὶ ἀναγέννησιν ψυχῆς τε[2] καὶ σώματος.

15. Καὶ τὸν σεβάσμιον δὲ σταυρὸν τοῦ αὐτοῦ ἀληθινοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν, ὡς οὐκ ἔτι φθορᾶς καὶ ἀρᾶς[3] ὄργανον[4], ἀλλ' ἐλευθερίας[5] καὶ ζωῆς αἰωνίου, καὶ σημεῖον τῆς κατὰ τοῦ[6] θανάτου καὶ [τοῦ][7] διαβόλου νίκης.

16. Ἔτι δὲ καὶ τὰς σεβασμίους[8] εἰκόνας τῆς τε κατὰ σάρκα[9] πρὸς ἀνθρώπους ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ λόγου, καὶ τῆς ἀφράστως αὐτὸν τεκούσης ἁγνῆς παρθένου καὶ θεομήτορος[10], καὶ τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων, καὶ τῶν ἁγίων ἁπάντων[11] ὡς σύμβολα τῶν πρωτοτύπων καὶ[12] δέχομαι καὶ τιμῶ[13] καὶ ἀσπάζομαι.

17. Καὶ[14] αὐτοὺς δὲ τοὺς ἱεροὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἁγίους ἅπαντας[15], οὐ μόνον προπάτορας καὶ προφήτας, ἀλλὰ καὶ ἀποστόλους, καὶ μάρτυρας, καὶ ὁμολογητάς, καὶ διδασκάλους[16], καὶ πάντας ἁπλῶς τοὺς τῷ ἤδη ἐλθόντι Χριστῷ εὐαρεστήσαντας[17], ὡς δούλους ἐκείνου καὶ πιστοὺς θεράποντας, τιμῶ καὶ σέβομαι[18] διὰ τὴν πρὸς[19] ἐκεῖνον τιμήν.

18. Καὶ οὕτως[20] ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ[21] καρδίας καὶ προαιρέσεως ἀληθοῦς[22] προσέρχομαι τῇ πίστει τῶν χριστιανῶν[23], εἰ δὲ μεθ' ὑποκρίσεως καὶ δόλου ταῦτά φημι καὶ οὐκ ἐκ πίστεως[24] ὁλοψύχου καὶ[25] καρδίας τὸν ἤδη ἐλθόντα Χριστὸν ἀγαπώσης, ἀλλὰ διά τινα βίαν[26], ἢ ἀνάγκην, ἢ φόβον[27], ἢ ἐπήρειαν[28], ἢ πενίαν, [ἢ χρέος, ἢ ἔγκλημα κατ' ἐμοῦ κινούμενον][29], ἢ διὰ τιμὴν κοσμικήν, ἢ εὐεργεσίας τινάς, ἢ χρήματα, ἢ πράγματα παρά τινος ὑπισχνούμενα[30], ἢ ὅλως διὰ οἱανδήποτε ὠφέλειαν, [ἢ προστασίαν ἀνθρωπίνην][31], ἢ δι' ἔριν, ἢ φιλονεικίαν[32] πρός τινας[33] γενομένην τῶν ὁμοπίστων[34]

[1] καὶ ἐξάλειψιν τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος вставл. E. [2] τε проп. M. [3] ἀρᾶς καὶ φθορᾶς M. [4] ὄργανον καὶ ἀρᾶς E. [5] ἐλευρίας P. [6] τοῦ проп. E. [7] Вставка есть и у Дмитр. по P. [8] σεβασμίας E. [9] κατὰ σάρκα] μετὰ σαρκὸς E. [10] Θεοτόκου E. [11] πάντων E. [12] καὶ проп. M. [13] καὶ σχετικῶς προσκυνῶ вставл. E. [14] καὶ проп. E. [15] πάντας E. [16] καὶ ὁσίους вставл. E. [17] οὐ μόνον προπάτορας ... εὐαρεστήσαντας проп. M. [18] σεβάζομαι EM. [19] καὶ σέβομαι διὰ τὴν πρὸς проп. Дмитр. [20] ὄντως E. [21] ψυχῆς καὶ проп. M. [22] καὶ ψυχῆς καθαρᾶς добавл. M. [23] τῇ πίστει τῶν χριστιανῶν] ἀναγεννηθῆναι διὰ τῆς χάριτος τοῦ ἁγίου Βαπτίσματος καὶ χριστιανίσαι θέλω μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης πολλῆς, ἀποθέμενος τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον, καὶ ἐνδυσάμενος τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας E. [24] εἰλικρινοῦς вставл. E. [25] καὶ ὁλοψύχου E. [26] Далее опять произведено сличение с Sin. [27] ἢ φόβον проп. Sin. [28] ἢ ἐπήρειαν проп. M. [29] Вставка есть и у Дмитр. по P. [30] ὑπισχνούμενος Sin. [31] ἀνθρώπου M; вставка есть и у Дмитр. по P. [32] ἢ вставл. ркп. ABPV. [33] τινα M. [34] ὁμοφύλων M.

μου[1], ἢ[2] ὡς βουλόμενος ἐντεῦθεν[3] ἀμύνασθαι χριστιανούς[4], ὡς[5] ζηλωτὴς δῆθεν[6] τοῦ[7] νόμου, ἢ καὶ[8] παρ' αὐτῶν ἀδικηθείς[9], ἄρτι μὲν σχηματίζομαι γίνεσθαι[10] χριστιανός, ὕστερον δὲ θελήσω ἀρνήσασθαι καὶ πρὸς τὴν[11] ἰουδαϊκὴν ὑποστρέψαι πάλιν θρησκείαν, ἢ εὑρεθῶ συνεσθίων τοῖς Ἰουδαίοις, ἢ συνεορτάζων, ἢ συννηστεύων, ἢ συνομιλῶν αὐτοῖς λάθρα καὶ τὸν χριστιανισμὸν διαβάλλων[12], ἢ πρὸς τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς[13] προσευχὰς αὐτῶν[14] ἀπιών, καὶ[15] ἀνανεῶν ἢ[16] περιποιούμενος ταύτας, καὶ οὐχὶ μᾶλλον φανερῶς ἐλέγχω[17] τούτους καὶ[18] τὰς τούτων πράξεις καὶ ἀθετῶ[19] τὴν ματαίαν πίστιν αὐτῶν[20], νῦν μὲν[21] ἔλθοι[εν][22] ἐπ' ἐμὲ πᾶσαι αἱ κατάραι ἃς ἐν τῷ δευτερονομίῳ Μωσῆς ἔγραψε[23], καὶ ὁ τρόμος τοῦ Κάϊν καὶ ἡ λέπρα τοῦ Γιεζῆ[24], πρὸς τῷ[25] καὶ[26] ταῖς[27] ποιναῖς τῶν πολιτικῶν νόμων, εἶναί με ὑπεύθυνον ἀπαραιτήτως. κατὰ δὲ[28] τὸν μέλλοντα αἰῶνα εἴη μοι[29] ἀνάθεμα καὶ[30] κατάθεμα[31], καὶ ἡ ψυχή μου ταχθείη[32] μετὰ τοῦ σατανᾶ καὶ τῶν[33] δαιμόνων[34].

4) Описание праздников иудейских (= De feriis Iudaeorum = De fer.)

Αἱ τῶν Ἰουδαίων[35] ἑορταί.

1. Νηστεύουσιν οἱ Ἑβραῖοι τὴν ἑορτὴν τῶν ἀζύμων οὕτως. τὰς ὀκτὼ ἡμέρας ζυμωτὸν οὐ τρώγουσιν, ἀλλὰ λιπανάβατον[36], βάλλουσσι δὲ σταφίδας καὶ καρύδια καὶ ψωμίτζα μικρὰ τρία λιπανάβατα[36], καὶ σμίγουσιν[37]

[1] ἐμοῦ Дмитр. [2] διά τινα βίαν ἢ ἀνάγκην ... ἢ проп. E. [3] ἐντεῦθεν проп. E [4] χριστιανοῖς E, ἐντεῦθεν вставл. E. [5] καὶ Sin. [6] δῆθεν проп. E. [7] παλαιοῦ вставл. E. [8] καὶ проп. Sin. [9] ἢ καὶ παρ' αὐτῶν ἀδικηθεὶς проп. E. Слова διά τινα βίαν ... ἀδικηθείς см. и выше И II 1. [10] γενέσθαι M, γίνεσθαι проп. E. [11] τὴν проп. Sin. [12] καταβάλλων E. [13] τὰς проп. Sin. [14] αὐτῶν проп. M; αὐτῶν καὶ προσευχάς E. Здесь προσευχαί то же, что εὐχαί на стр. 14 1—2. [15] ἢ Sin, ἢ καὶ M. [16] καὶ M. [17] ἐλέγχων E. [18] καὶ проп. P Дмитр. [19] ἀθετῶν E. [20] καὶ θρησκείαν вставл. E. [21] μὲν проп. E. Со слов νῦν μὲν продолжается издание текста у Cumont. [22] ἔλθοι M. [23] Второз. XXVIII; Лев. XXVI. [24] Здесь обрывается V. [25] τὸ ркп. B; δὲ Sin. [26] πρὸς δὲ καὶ τὸ E. [27] καὶ ταῖς проп. B. [28] τε A. [29] τὸ вставл. E Sin. [30] καὶ проп. B. [31] κάτεμα B, καὶ κατάθεμα проп. E Sin. [32] ταχθῇ Sin. [33] πονηρῶν вставл. E. [34] τῶν δαιμόνων] τοῦ διαβόλου Sin. Scorial. R I 15 и Sin добавляют затем весь Ч III; краткую переработку Ч III присоединяет и E в таком виде: Μετὰ δὲ τὴν ὁλοψύχως ὁμολογίαν ταύτην βαπτίζεται ὁ ἐξ Ἰουδαίων. [35] Ἑβραίων Ambros Sin. [36] Сравн. Γ. Δ. Ζηκίδου Νεοελληνικὰ ἀνάλεκτα τῆς Ἠπείρου (Ὁ ἐν ΚΠ. Ἑλλ. Φιλ. Συλλ., Ζωγράφ. Ἀγών, τ. Α' σελ. 32, 46. ΚΠ. 1891), по любезному указанию П. В. Ернштедта. [37] μιγνύουσι Ambros. Сравн. Sophocles Lexic. 999; A. Pap.-Kerameus, Gloss. hebraeohell., 21.

ἀμφότερα. εἰς δὲ ἕτερον ἀγγεῖον ἔχουσι σέλινα και πικρίδας, ἀλλὰ[1] καὶ κρέα[2] οἷον εὑρεθῇ, πρόβειον, βόειον, [ἢ καὶ] βουβαλικόν, παστὸν ἢ [καὶ] χλωρόν, καὶ[3] τρώγουσι <αὐτὸ> μετὰ τῶν πικρίδων καὶ τῶν λοιπῶν. ἀμνὸν δὲ οὐ σφάζουσιν [φοβούμενοι][4] ὥς φασι τοὺς χριστιανούς. οὐ διὰ τὸ κρέας δέ ἐστιν[5] ὁ τύπος αὐτῶν οὕτως[6], ἀλλὰ διὰ τὸ ἄζυμον, ἵνα μὴ παραβῶσι τὴν ἡμέραν καὶ φάγωσι ζυμωτόν. ποιοῦσι δὲ τοῦτο τῇ ιδ' τοῦ φέγγους[7], ὄντος [τοῦ] ἡλίου πρὸς δυσμάς, τὸ δὴ λεγόμενον κονταρόξυλον[8]. τῇ δὲ ἐπαύριον ἤτοι τῇ ἐννάτῃ ἡμέρᾳ[9] ποιοῦσι ζυμωτὸν μετὰ ἐρεβενδίου[10] καὶ τρώγουσι πάλιν τῇ αὐτῇ ὥρᾳ.

2. [Περὶ τῆς σκηνοπηγίας.] Ἡ δὲ σκηνοπηγία ἐστὶν[11] οὕτως.

a. τῇ τρίτῃ τοῦ σεπτεμβρίου μηνὸς[12] καὶ τῇ τετάρτῃ ποιοῦσι τὰς σάλπιγγας· φασὶ γὰρ ὅτι[13] ὁ Ἀβραάμ, ὅτε ἔμελλε θυσιάζειν τὸν Ἰσαάκ, ἔβαλε φωνήν. εἰς [τὸν] τύπον οὖν τοῦτον ἐδόθησαν αἱ σάλπιγγες. τινὲς δὲ εἰς τὰς σάλπιγγας τοῦ Γεδεών[14], <ἄλλοι δὲ πάλιν εἰς τὰς σάλπιγγας Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ,> ὅτε κατέστρεψε τὴν Ἱεριχὼ λέγων[15] <κεκράξατε>.[16]

b. καὶ μετὰ ὀκτὼ ἡμέρας γίνεται[17] ἡ μεγάλη ἡμέρα ἤτοι νήστιμος, ἣν λέγουσι μονοποδαρέαν.[18] σμίγουσι[19] γάρ τινες ἐξ αὐτῶν [τοὺς πόδας αὐτῶν] καὶ ἵστανται ἀπὸ πρωῒ ἕως ὀψέ, ἤτοι ἀπὸ ἄστρου ἕως ἄστρου, λέγοντες ποιεῖν τὸν ἐξιλασμόν. ἀπὸ δὲ τῆς[20] ἑσπέρας ταύτης[21] ἕως πρωθυπνίου[22] τῆς ἄλλης ἑσπέρας οὐ τρέφεταί τις ἐξ αὐτῶν ἢ παιδίον ἢ ζῶον αὐτῶν[23], ἀλλὰ τῇ ἑσπέρᾳ σφάζουσιν οἱ μὲν ἔχοντες κατὰ ψυχὴν ἀλέκτορα, οἱ δὲ μὴ ἔχοντες [ὡς δύνανται, ἄλλοι δὲ] καὶ μετὰ ὀψαρίων διοικοῦνται.

c. καὶ μετὰ ἑπτὰ ἡμέρας γίνονται αἱ σκηνοπηγίαι. ποιοῦσι[24] καρ-άγ

---

1 ἀλλὰ проп. Ambros. 2 δὲ вставл. Ambros. 3 καὶ проп. Ambros. 4 на месте φοβούμενοι оставлено в ркп. свободное место для 8—10 букв. 5 δὲ ἔστιν Ambros. 6 οὕτως Ambros переправл. из οὗτος. 7 τῆς σελήνης Ambros. 8 Если видеть в κονταρόξυλον замену αἱ βακτηρίαι Исх. XII, 11, то не следовало ли бы вставить здесь нечто вроде βαστάζοντες ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν? 9 τὴν θ' ἡμέραν Ambros. 10 ἐρεβινθίου Ambros. 11 ἔστιν Ambros. 12 μηνὸς σεπτεμβρίου Ambros. 13 φασὶ γὰρ ὅτι] τῷ τρόπῳ τούτῳ Ambros. 14 Сравн. Судей VI, 18—22. 15 λέγων проп. Ambros. 16 Сравн. Iис. Нав. VI, 16. 17 Неясно читается γίνε, а конечное ται переправл. в καὶ Ambros. 18 Сравн. выше стр. 9 7. 19 μίσγουσι Ambros; сравн. выше стр. 12 18. 20 τῆς проп. Ambros. 21 ταύτης проп. Ambros. 22 προθυπνίου ркп., πρωθύπνιν Ambros. 23 οὐ τρέφεται ... αὐτῶν] οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἢ τοῖς παιδίοις αὐτῶν ἢ τοῖς ζωοις τροφὴ Ambros. 24 ποιοῦσι γὰρ] καὶ ποιοῦσι Ambros.

λύβας εἰς τὰ περίαυλα[1] τῶν μασγιδίων[2] αὐτῶν τῶν λεγομένων παρ' αὐταῖς εὐχῶν, καὶ τρώγουσιν[3] ὡς ἔχει ἕκαστος, καὶ οἱ πλούσιοι[4] καλοῦσι τοὺς πτωχούς.

3. Εἰς δὲ τὸ τέλος τῆς ζ' συνδιδοῦσιν ὡς ἔχει κατὰ προαίρεσιν[5] ἕκαστος, καὶ συνάγουσι καὶ ποιοῦσι τράπεζαν καὶ καλοῦσι τοὺς πτωχοὺς καὶ ἐσθίουσι[6] μετ' αὐτῶν.

4. Εἰς δὲ τὰς νεομηνίας δύο μόνας ἡμέρας αἱ γυναῖκες καὶ[7] μόναι ἀργοῦσιν[8].

5) Схолии к Ч (=Scholia ad O=Sch.)

1. Ὅτι ὁ Ζιζ ὄρνεόν ἐστιν ἐπτερωμένον πανταχοῦ ὑπερμέγεθες[9].

2. Ὅτι ὁ Μεχεμὼθ[10] κτῆνός ἐστι ὑπερμέγεθες νεμόμενον ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν[11].

3. Ὅτι ὁ Λευϊ[α]θὰν ἰχθύς[12] ἐστι καὶ αὐτὸς ὑπερμεγεθέστατος ἐν τῇ θαλάσσῃ. καὶ μυθεύονται οἱ Ἑβραῖοι, ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει ἀπὸ τούτων τῶν τριῶν, τοῦ τε ὀρνέου καὶ τοῦ κτήνους καὶ τοῦ ἰχθύος, ὀφείλει διδόναι αὐτοῖς ὁ θεὸς κατὰ ψυχὴν[13] ἑκάστην ἀπὸ τῶν τριῶν τούτων τῶν ζώων μοίρας τρεῖς, αἵτινες καὶ ἀρκέσουσιν αὐτοῖς εἰς τὸν αἰῶνα ἐσθίειν.

4. Ὅτι ῥαβὶς λέγεται ὁ δεσπότης. ἀρχιερεμβὸς ὁ σοφώτερος καὶ μείζων διδάσκαλος.

5. Ὅτι ἀρχιφερεκίτης λέγεται ὁ ἑρμηνεύων τὰ κόμματα, ἤτοι τὰ δύσληπτα τῶν λέξεων τοῦ νόμου, καὶ τὰς δευτερώσεις· φερὲκ γὰρ τὸ κόμμα. δύο γὰρ λέγουσι λαβεῖν νόμους παρὰ τοῦ θεοῦ, τὸν μὲν ἕνα ἐγγράφως, τὸν δὲ ἕτερον ἀγράφως. οἱ οὖν τὰ δύσληπτα τοῦ ἐγγράφου νόμου κα τὰς εἰσηγήσεις ἑρμηνεύοντες τοῦ ἀγράφου λέγονται ἀρχιφερεκῖται.

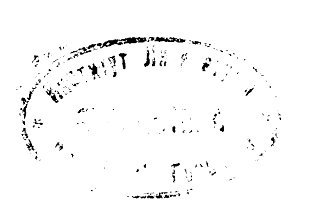
6. Ὅτι οἱ Μοντανοὶ οἱ κεχωρισμένοι τοῦ ἑβραϊκοῦ ἔθους καὶ τῆς τούτων καταστάσεως λέγονται, οἷον ἀφωρισμένοι καὶ ἔξω τῆς συναγωγῆς αὐτῶν ὄντες διά τινας αἰτίας. εἰ δὲ πάλιν ὑποστρέψωσι, δέχονται αὐτοὺς ὡς ὁμόφρονας, καὶ τάσσουσιν αὐτοὺς μεθ' ἑαυτῶν ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς.

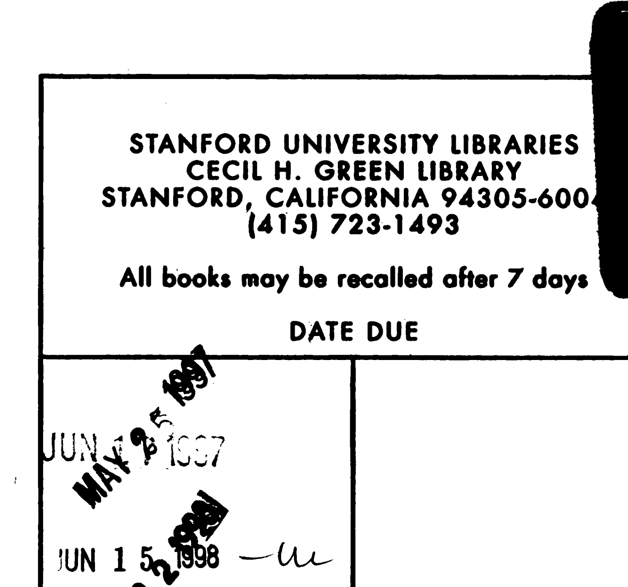
---

[1] περιαύλια Ambros. Сравн. Epiphanii mon. Hagiop. (изд. В. Г. Васильевского), 6: περίαυλον μαρμαρωτόν, в древн. русск. перев.: «притвор мороморян» в перев. Васильевского: «вымощенный мрамором двор». [2] Впервые применяется этот термин для иуд. синагоги: не потому ли, что ее внешность приближалась к виду мечети? [3] καὶ τρώγουσιν] τρώγουσι δὲ Ambros. [4] πλουσιώτεροι Ambros. [5] κατὰ προαίρεσιν проп. Ambros. [6] καὶ ἐσθίουσι] ἐσθίοντες αὐτοὶ Ambros. [7] καὶ проп. Ambros. [8] ἀργοῦσιν] οὐ κάμνουσιν Ambros. [9] ἐπτερωμένον πανταχοῦ ὑπερμέγεθες проп. Ambros. [10] μεχεμὲχ Ambros. [11] ἐστι ὑπερμέγεθες νεμόμ. ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν проп. Ambros. [12] μέγας вставл. Ambros. и на этом слове заканчивает текст (следуют ЧИ). [13] Сравн. выше, стр. 13 21.



Оглавление.




STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-600
(415) 723-1493
All books may be recalled after 7 days
DATE DUE
JUN 1 5 1998

